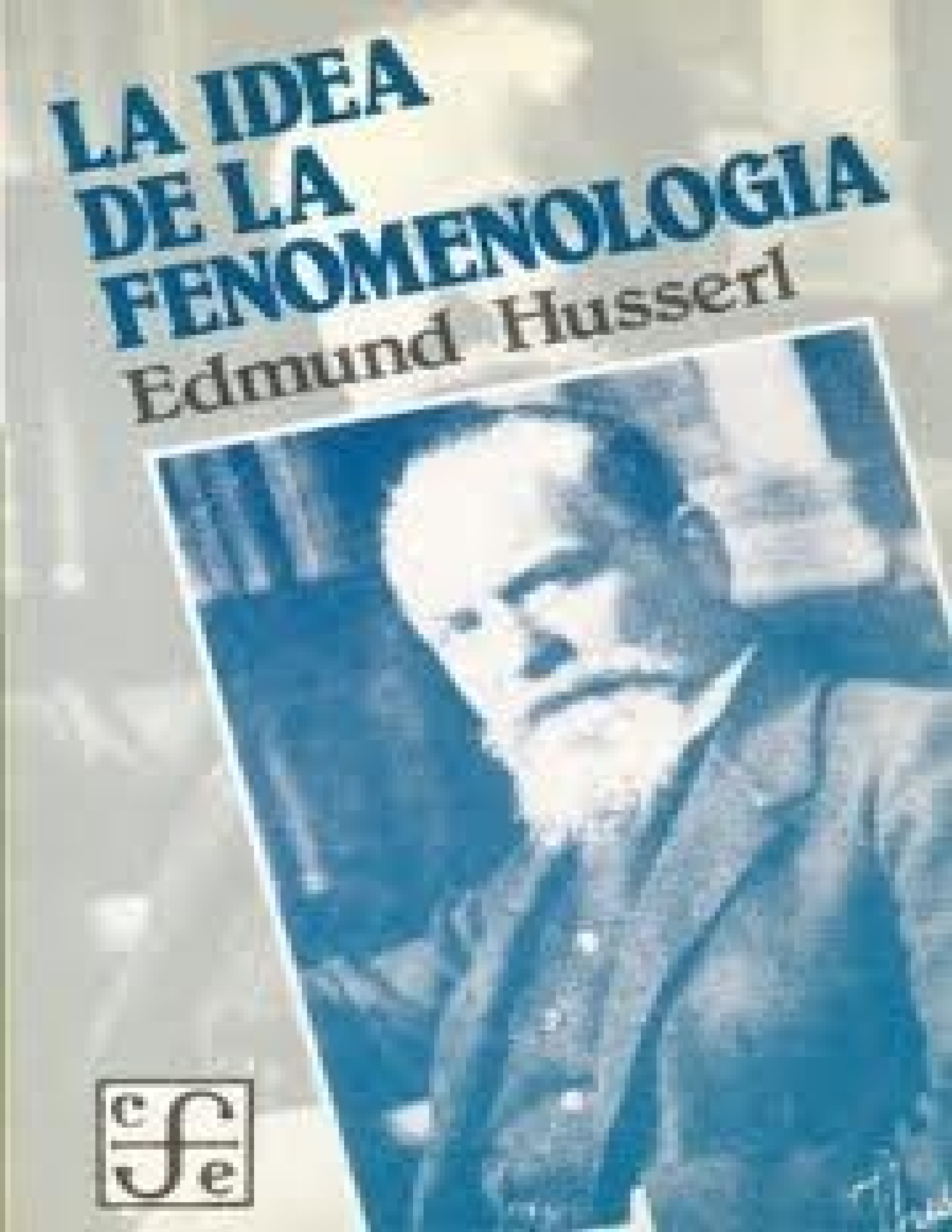

LA IDEA
DE LA
FENOMENOLOGIA
Edmund Husserl
c
f
e

IDEA DE LA FENOMENOLOGÍA, LA

Husserl ofrece la exposición directa, en el ámbito de la introducción a un curso regular universitario, del núcleo esencial de las ideas de la fenomenología transcendental, tal como alcanzó a describirlo en público por vez primera

Traductor: García Baró, Miguel

Colección: Filosofía
ISBN: 9788437502236
Generado con: QualityEbook v0.35
Generado por: Fideo99 http//culturasincosto.blogspot.com, 16/03/2012

LA IDEA DE LA FENOMENOLOGÍA

Edmund Husserl

1973 by Martinus Nijhoff
D.R 1982, Fondo de Cultura Económica
Traducción: Miguel García Baró
I.S.B.N.8437502233
Depósito legal: M-38329-1989

PRIMERA LECCIÓN

En lecciones de cursos pasados he distinguido la ciencia natural y la ciencia filosófica. La primera brota de la actitud espiritual natural; la segunda, de la actitud espiritual filosófica.

La actitud espiritual natural no está aún preocupada por la crítica del conocimiento. En la actitud espiritual natural estamos vueltos, intuitiva e intelectualmente, a las cosas que en cada caso nos están dadas (y que nos están dadas — aunque de modos diversos y en diversas especies de ser, según la fuente y el grado del conocimiento — es algo que pasa por cosa obvia). En la percepción, por ejemplo, se halla obviamente ante nuestros ojos una cosa; está ella ahí, en medio de las otras cosas, de las vivas y las muertas, las animadas y las inanimadas; es decir: en mitad de un mundo que, en parte, como las cosas singulares, cae bajo la percepción, y, en parte, está también dado en nexos de recuerdos, y desde ahí se extiende hacia lo indeterminado y desconocido.

A este mundo se refieren nuestros juicios. Hacemos enunciados — singulares unos, otros universales — sobre las cosas, sus relaciones, sus cambios, sus dependencias funcionales al variar y las leyes de estas variaciones. Expresamos lo que nos ofrece la experiencia directa. Siguiendo los motivos de la experiencia, inferimos lo no experimentado a partir de lo directamente experimentado (de lo percibido y lo recordado); generalizamos y luego transferimos de nuevo el conocimiento universal a los casos singulares, o, en el pensamiento analítico, deducimos de conocimientos universales nuevas universalidades. Los conocimientos no siguen sin más a los conocimientos como poniéndose meramente en fila, sino que entran en relaciones lógicas los unos con los otros: se siguen

unos a partir de los otros, «concuerdan» mutuamente, se confirman — como reforzando los unos la potencia lógica de los otros—.

De otro lado, entran también en relaciones de contradicción y de pugna: no concuerdan, son abolidos por conocimientos seguros, rebajados al nivel de meras pretensiones de conocimiento. Nacen las contradicciones, quizá, en la esfera de las leyes de la forma puramente predicativa: hemos sucumbido a equívocos, hemos cometido paralogismos, hemos contado o calculado mal. Si es esto lo que sucede, restauramos la concordancia formal, deshacemos los equívocos, etc.

O bien las contradicciones perturban el nexo de motivaciones que funda la experiencia: unos motivos empíricos entran en pugna con otros. ¿Cómo salimos entonces del paso? Pues bien: sopesamos los motivos que hablan a favor de las diversas posibilidades de determinación o explicación. Los más débiles han de ceder a los más fuertes, los cuales, a su vez, están en vigencia justo en tanto que resisten, o sea, mientras no tienen que rendirse, en un combate lógico semejante, ante nuevos motivos cognoscitivos que aporte una esfera de conocimientos ampliada.

Así progresa el conocimiento natural. Se va adueñando cada vez en mayor medida de lo que efectivamente existe y está dado (ambas cosas, desde un principio y al modo de lo que de suyo se entiende) y sólo hay que investigar con más detenimiento en lo que hace a su alcance y contenido, a sus elementos, relaciones y leyes. Así surgen y crecen las distintas ciencias naturales: las ciencias de la naturaleza (como ciencias de la naturaleza física y de la naturaleza psíquica), las ciencias del espíritu, y, por otra parte, las ciencias matemáticas (las ciencias de los números, de las multiplicidades, de las relaciones, etc.). En estas últimas ciencias no se trata de seres efectivos reales, sino de seres posibles ideales válidos en sí — pero, por lo demás, también desde un principio aproblemáticos—.

A cada paso del conocimiento científico natural se ofrecen y se resuelven dificultades, y esto último o de un modo puramente lógico o según las cosas mismas, es decir: a base de impulsos o motivos intelectuales que se hallan precisamente en las cosas, que parecen como partir de éstas a manera de exigencias que ellas, estos datos, plantean al conocimiento.

Pongamos ahora en parangón con la actitud intelectual natural — o con los motivos intelectuales naturales — los filosóficos.

Con el despertar de la reflexión sobre la relación entre conocimiento y objeto ábrense dificultades abismáticas. El conocimiento — la más consabida de todas las cosas para el pensamiento natural — se erige de repente en misterio. Pero debo ser más preciso. Lo consabido para el pensamiento natural es la posibilidad del conocimiento. El pensamiento natural, que se ejerce con fecundidad ilimitada y progresa, en ciencias siempre nuevas, de descubrimiento en descubrimiento, no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento en general. Desde luego, al igual que cuanto sucede en el mundo, también el conocimiento viene a ser para él en cierto modo un problema; se hace objeto de investigación natural. El conocimiento es un hecho de la naturaleza; es vivencia de unos seres orgánicos que conocen; es un factum psicológico. Como cualquier factum psicológico, puede ser descrito según sus especies y formas de enlace, e investigado en sus relaciones genéticas. De otra parte, el conocimiento, por esencia, es conocimiento de un objeto, y lo es merced al sentido que le es inmanente, con el cual se refiere a un objeto. El pensamiento natural se ocupa ya también de estos aspectos. Hace objeto de investigación, en universalidad formal, los nexos aprióricos de las significaciones y de las vigencias significativas y las leyes apriórica que competen al objeto como tal. Surge así la gramática pura y, en un estrato superior, la lógica pura (todo un complejo de disciplinas, debido a sus diversas delimitaciones posibles), y, además, surge la lógica normativa y práctica como tecnología del pensamiento — sobre todo, del pensamiento científico —

Hasta aquí, seguimos pisando el suelo del pensamiento natural.

Pero precisamente la correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto (esta correlación a que acabamos de aludir a efectos de contraponer la psicología del conocimiento, la lógica pura y las ontologías) es la fuente de los problemas más hondos y difíciles, la fuente — dicho en una palabra — del problema de la posibilidad del conocimiento.

El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede transcenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para

el pensamiento natural. En la percepción, la cosa percibida pasa por estar dada inmediatamente. Ahí, ante mis ojos que la perciben, se alza la cosa; la veo; la palpo. Pero la percepción es meramente vivencia de mi sujeto, del sujeto que percibe. Igualmente son vivencias subjetivas el recuerdo y la expectativa y todos los actos intelectuales edificados sobre ellos gracias a los cuales llegamos a la tesis mediata de la existencia de seres reales y al establecimiento de las verdades de toda índole sobre el ser. ¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo? ¿Debo decir que sólo los fenómenos están verdaderamente dados al que conoce, y que nunca jamás transciende éste el nexo de sus vivencias; o sea, que sólo puede decir con auténtico derecho: «Yo existo; todo no-yo es meramente fenómeno y se disuelve en nexos fenoménicos»?

¿Debo, pues, instalarme en el punto de vista del solipsismo? ¡Dura exigencia! ¿Debo con Hume, reducir toda objetividad trascendente a ficciones que pueden explicarse por medio de la psicología, pero que no pueden justificarse racionalmente? Mas bien esta es una ruda exigencia. ¿Acaso la psicología de Hume no trasciende, como toda psicología, la esfera de la inmanencia? ¿Es que, bajo las rúbricas de «costumbre», «naturaleza humana» (human nature), «órgano sensorial», etc., no opera con existencia transcendentes (y transcendentes según confesión propia), cuando su meta es rebajar al grado de ficción todo transcender las «impresiones«e «ideas» actuales.

Mas ¿De qué aprovecha la invocación de contradicciones, cuando la propia lógica está en cuestión y se ha vuelto problemática? En efecto, la significación real de las leyes lógicas, que está fuera de toda cuestión para el pensamiento natural, se vuelve ahora problemática e incluso dudosa. Ocurren secuencias de ideas biológicas. Recordamos la moderna teoría de la evolución, según la cual el hombre se ha desarrollado en la lucha por la existencia y merced a la selección natural; y, claro es, con el hombre, también su intelecto, y con el intelecto, a su vez, todas las formas que le son propias, es decir, las formas lógicas. ¿No expresan, por lo tanto, las formas y leyes lógicas la peculiar índole contingente de la especie humana, que podría ser de otro modo y que será otra en el curso de la evolución futura? El conocimiento es, pues, tan solo conocimiento

humano, ligado a las formas intelectuales humanas, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, de la cosa en sí.

Pero inmediatamente resalta de nuevo un sinsentido: ¿siguen teniendo sentido los conocimientos con que opera tal opinión y las posibilidades mismas que considera, si las leyes lógicas son abandonadas en semejante relativismo? ¿Acaso la verdad de que hay tales o cuales posibilidades no supone implícitamente la validez absoluta del principio de contradicción, según el cual una verdad excluye la verdad de la proposición contradictoria?

Basten estos ejemplos. La posibilidad del conocimiento se convierte por dondequiera en un enigma. Si hacemos de las ciencias naturales nuestra morada, en la medida en que están desarrolladas como ciencias exactas todo lo encontramos claro y comprensible. Estamos seguros de hallarnos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas por métodos fidedignos, que realmente alcanzan lo objetivo. Sin embargo, en cuanto reflexionamos, caemos en extravíos y perplejidades. Nos envolvemos en patentes incompatibilidades y hasta en contradicciones. Estamos en constante peligro de caer en el escepticismo, o, mejor dicho, en cualquiera de las diversas formas del escepticismo, cuya nota común, por desgracia, es una y la misma: el contrasentido.

La palestra de estas teorías oscuras y contradictorias, así como de las disputas sin fin que conllevan, son la teoría del conocimiento y la metafísica (íntimamente entretejidas, tanto histórica como objetivamente). La tarea de la teoría del conocimiento (o crítica de la razón teorética) es, ante todo, tarea crítica. Tiene que llamar por su nombre a los absurdos en que, casi invariablemente, cae la reflexión natural sobre la relación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento; es decir, tiene que refutar las teorías patente o latentemente escépticas acerca de la esencia del conocimiento probando su contrasentido.

De otro lado, su tarea positiva consiste en resolver los problemas concernientes a la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento investigando la esencia del conocimiento. Entre estos problemas se halla también la manifestación del sentido esencial del objeto cognoscible o, lo que es lo mismo, del objeto en general; del sentido que le está prescrito a priori (o sea, por esencia) merced a la correlación entre conocimiento y objeto de

conocimiento. Y esto, naturalmente, atañe también a todas las configuraciones fundamentales de objetos en general, trazadas de antemano por la esencia del conocimiento. (Las formas ontológicas, tanto las apofánticas como las metafísicas.)

Precisamente gracias al cumplimiento de estas tareas se hace apta la teoría del conocimiento para ser crítica del conocimiento o, dicho más claramente, para ser crítica del conocimiento natural en todas las ciencias naturales. Nos pone entonces, en efecto, en situación de interpretar de modo correcto y definitivo los resultados de las ciencias naturales concernientes al ser. Pues la perplejidad gnoseológica en que nos sumió la reflexión natural (pregnoseológica) sobre la posibilidad del conocimiento (sobre la posibilidad de que el conocimiento alcance certeramente su objeto) no condiciona sólo opiniones falsas acerca de la esencia del conocimiento, sino incluso interpretaciones fundamentalmente erróneas — por contradictorias en sí mismas — del ser que se conoce en las ciencias naturales. Según la interpretación que sea considerada necesaria a consecuencia de aquellas reflexiones, una y la misma ciencia natural se interpreta en sentido materialista, o dualista, o psicomonista, o positivista, o en otros varios sentidos diferentes. Sólo, pues, la reflexión gnoseológica produce la separación de ciencia natural y filosofía. Sólo por ella se hace patente que las ciencias naturales del ser no son ciencias definitivas del ser. Es necesaria una ciencia del ser en sentido absoluto. Esta ciencia, a la que damos el nombre de metafísica, surge de una «crítica» del conocimiento natural en cada ciencia sobre la base de la intelección (obtenida en la crítica general del conocimiento) de la esencia del conocimiento y de la esencia del objeto de conocimiento según sus distintas configuraciones fundamentales; sobre la base de la intelección del sentido de las diversas correlaciones fundamentales entre conocimiento y objeto de conocimiento.

Si hacemos abstracción de las miras metafísicas de la crítica del conocimiento y nos mantenemos puramente en su tarea de aclarar la esencia del conocimiento y del objeto de conocimiento, entonces tal crítica es fenomenología del conocimiento y del objeto de conocimiento y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general.

«Fenomenología» designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, «fenomenología» designa un

método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico.

Casi ha venido a ser un lugar común de la filosofía de nuestro tiempo que pretende ser ciencia rigurosa el afirmar que sólo puede haber un método cognoscitivo común para todas las ciencias y, por tanto, también para la filosofía. Esta convicción cuadra perfectamente a las grandes tradiciones de la filosofía del siglo xvii, que también sostuvo que la salvación de la filosofía depende de que tome como ejemplar metódico a las ciencias exactas; ante todo, pues, a la matemática y a la ciencia matemática de la naturaleza. A la equiparación de método va unida la equiparación de objeto de la filosofía con las otras ciencias, y todavía hoy hay que señalar como opinión dominante la de que la filosofía — y, más concretamente, la doctrina suprema del ser y de la ciencia — puede estar no sólo relacionada con todas las restantes ciencias, sino, incluso, basada en sus resultados, del mismo modo que las otras ciencias están basadas unas en otras y pueden valer los resultados de unas como premisas de las otras.

Recuerden ustedes las fundamentaciones, tan en boga, de la teoría del conocimiento en la psicología del conocimiento y en la biología. En nuestros días van siendo más y más las reacciones contra estos prejuicios fatales. Son, en efecto, prejuicios.

En la esfera natural de investigaciones, una ciencia puede, sin más, levantarse sobre otra, y puede la una servir a la otra de modelo metódico — aunque únicamente en cierta medida, determinada y definida por la naturaleza de la esfera de investigaciones de que se trate—. La filosofía, en cambio, se halla en una dirnensión cornp1etamente nueva. Necesita puntos de partida enteramente nuevos y un método totalmente nuevo, que la distingue por principio de toda ciencia «natural». Esto lleva consigo que los procedimientos lógicos que dan unidad a las ciencias naturales (con todos sus métodos especiales, que varían de ciencia a ciencia) tienen un carácter unitario por principio, al que se oponen los procedimientos metódicos de la filosofía como una unidad por principio nueva. Asimismo esto lleva consigo que, dentro del conjunto total de la critica del conocimiento y de las disciplinas «críticas», la filosofía pura tenga que prescindir de todo el trabajo intelectual realizado en las ciencias naturales y en la sabiduría y los conocimientos naturales no organizados en ciencias; no le es lícito hacer de él ningún uso.

La siguiente meditación nos aproximará por anticipado a esta doctrina, cuya fundamentación pormenorizada ofrecerán las consideraciones posteriores:

En el ambiente escéptico que necesariamente produce la reflexión gnoseológica (me refiero a la primera, a la que precede a la crítica científica del conocimiento y se lleva a cabo en el modo de pensar natural), toda ciencia natural y todo método científico natural cesan de estar en vigencia como algo que se posee y de que se puede disponer; pues que el conocimiento alcance certeramente su objeto es algo que, en lo que hace a su sentido y su posibilidad, se ha convertido en cosa enigmática y, luego, incluso dudosa. Y, en consecuencia, el conocimiento exacto no ha venido a ser menos enigmático que el no exacto, ni el científico menos que el precientifico. Se pone en cuestión la posibilidad del conocimiento; dicho con más precisión: la posibilidad de que el conocimiento alcance algo objetivo que, sin embargo, es en sí lo que es. Mas ello supone que queda en cuestión la obra del conocimiento, el sentido de su pretensión de validez o legitimidad, el sentido de la distinción entre conocimiento válido y mero conocimiento presunto; y asimismo, por otra parte, el sentido de un objeto que existe y es lo que es, tanto si se lo conoce como si no, y que, sin embargo, como objeto, es objeto de un conocimiento posible; que es cognoscible por principio, aunque de hecho no haya sido jamás conocido ni lo vaya a ser en el futuro; que es por principio perceptible, representable, determinable por predicados en un posible pensar judicativo, etc.

No se ve cómo podría ayudarnos el empleo de supuestos tomados del conocimiento natural, por «exactamente fundamentados» que estén en él, a resolver las dificultades gnoseológicas, a dar respuesta a los problemas de la crítica del conocimiento. Si se han vuelto problemáticos el sentido y el valor del conocimiento natural en general, a una con todos sus recursos metódicos, entonces alcanza también la problematicidad a toda proposición extraída de la esfera de conocimiento natural que pretenda aducirse como punto de partida, y a todo método de fundamentar, presuntamente exacto. La más rigurosa matemática, la más estricta ciencia matemática de la naturaleza no tienen aquí la menor prelación sobre cualquier conocimiento, efectivo o presunto, de la experiencia vulgar. Es, pues, claro que no puede en absoluto decirse que la filosofía (que se inicia con la crítica del conocimiento y que radica, con todo lo

que además es, en la crítica del conocimiento) tiene que orientarse metódicamente (¡o hasta en cuanto a su objeto!) por las ciencias exactas; que tiene que tomar para sí como ejemplar el método de éstas; que únicamente le toca proseguir y culminar, según un método idéntico por principio para todas las ciencias, el trabajo hecho en las ciencias exactas. La filosofía, repito, se encuentra, frente a todo conocimiento natural, en una dimensión nueva, y a esta nueva dimensión, por más que tenga — como ya indica el modo figurado de hablar — conexiones esenciales con las dimensiones antiguas, le corresponde un método nuevo (nuevo desde su fundamento mismo), que se contrapone al método «natural». Quien niega esto no ha comprendido nada en absoluto del estrato de problemas propio de la crítica del conocimiento, y, por tanto, no ha entendido tampoco qué quiere en realidad y qué debe ser la filosofía, ni qué le presta peculiaridad y derecho a existir frente a todo el conocimiento y la ciencia naturales.

SEGUNDA LECCIÓN

Al comenzar la crítica del conocimiento hay, pues, que adjudicar el índice de «problemático» al mundo entero, a la naturaleza — tanto física como psíquica — y, en fin, también al propio yo humano, a una con todas las ciencias que se refieren a estos objetos. La existencia de ellos, su validez quedan en tela de juicio.

La cuestión ahora es: ¿cómo puede instaurarse la crítica del conocimiento? Como autocomprensión científica del conocimiento, quiere averiguar (conociendo científicamente y, por tanto, objetivando) qué es en esencia el conocimiento; qué se halla en el sentido de la referencia a un objeto, que a él se atribuye; y qué en el de la validez objetiva, o certero alcanzar su objeto, que el conocimiento debe poseer cuando se trata de auténticamente tal. La kxoyj que ha de practicar la crítica del conocimiento no puede tener el sentido de que la crítica no sólo comience por, sino que se quede en poner en cuestión todos los conocimientos — luego también los suyos propios — y no dejar en vigencia dato alguno — luego tampoco los que ella misma comprueba—. Si no le es lícito suponer nada como ya previamente dado, entonces ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, más bien, se da ella a sí misma, que ella misma pone como conocimiento primero.

A este primer conocimiento no le está permitido contener absolutamente nada de la oscuridad e incertidumbre que prestan a los conocimientos, en otros casos, ese carácter de cosa enigmática, problemática, que al fin nos sumió en tal perplejidad, que nos vimos movidos a decir que el conocimiento en general es un problema, que es

una cosa incomprensible, necesitada de aclaración, dudosa en cuanto a lo que pretende. Expresado correlativamente: si no nos es lícito aceptar como ya dado ningún ser, porque la oscuridad gnoseológica trae consigo que no comprendamos qué sentido puede tener un ser que sea en sí y que, sin embargo, sea conocido en el conocimiento, entonces tiene que poder mostrarse un ser que tengamos que reconocer como dado absolutamente y como indudable en tanto que esté dado precisamente de tal modo que haya en él una claridad perfecta, en la cual encuentre y haya de encontrar toda pregunta su respuesta inmediata.

Y, ahora, recordemos la meditación cartesiana sobre la duda. Al considerar las múltiples posibilidades de error e ilusión, podría yo caer en tal desesperación escéptica, que terminara por decir: «Para mí no hay nada seguro; todo me es dudoso». Pero, al instante, es evidente que no puede serme todo dudoso, pues, al juzgar yo así — que todo es dudoso para mí—, es indudable esto: que juzgo así; y, por tanto, sería absurdo querer mantener una duda universal. Y en cada caso de una duda determinada es indudablemente cierto que dudo tal cosa determinada. E igualmente para toda cogitatio. Perciba, me represente, juzgue, razone yo comoquiera que sea; sea lo que quiera de la seguridad o inseguridad, de la objetividad o falta de objeto de estos actos: en lo que concierne a la percepción, es absolutamente claro y cierto que yo percibo esto y aquello; en lo que hace al juicio, que yo juzgo esto y lo otro, etc.

Descartes hacia esta consideración en vista de otros fines; a pesar de ello, convenientemente modificada, nosotros podemos utilizarla aquí.

Si preguntamos por la esencia del conocimiento, al principio el conocimiento mismo — sea lo que sea de la duda acerca de si alcanza certeramente su objeto y sea lo que quiere de esta su adecuación misma —, es entonces el título de una multiforme esfera del ser, que puede estarnos dada absolutamente y que cada vez puede darse absolutamente en casos singulares. En efecto, las configuraciones intelectua1es que llevo realmente a cabo se me dan, con tal que reflexione sobre ellas, con tal que las reciba y ponga puramente como las veo. Puedo hablar de un modo vago de conocimiento, percepción, representación, experiencia, juicio, raciocinio, etc.; entonces, cuando reflexiono, ciertamente está sólo dado — aunque dado absolutamente — este fenómeno del vago «mentar y hablar del conocimiento, la experiencia, el juicio, etcétera». Ya este fenómeno de la vaguedad es uno de los que caen bajo la rúbrica de

conocimiento en el más amplio sentido. Pero también puedo llevar a cabo actualmente una percepción y volver a ella la vista; puedo, además, representarme en la fantasía o el recuerdo una percepción y volver a ella la vista en este su estar dada en la fantasía. Entonces ya no tengo un discurso huero o una vaga mención o representación de la percepción, sino que la percepción está como ante mis ojos o en el modo de percepción actual o como dato de la fantasía. Y así para toda vivencia intelectual, para toda configuración intelectual y cognoscitiva.

Acabo de equiparar percepción refleja intuitiva y fantasía refleja intuitiva. De acuerdo con la meditación cartesiana habría que destacar primeramente la percepción; percepción que en cierta medida corresponde a la llamada percepción interna de la teoría del conocimiento tradicional — la cual es, por cierto, un concepto ambiguo—.

Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato abso1uto. Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar. Puedo, quizá, preguntarme qué ser sea éste y cómo se comporta este modo de ser respecto de otros; puedo luego cavilar en qué quiere aquí decir «dato», y puedo, si sigo reflexionando, poner bajo un acto de ver el acto mismo de ver en que se constituye aquel dato (o aquel modo de ser). Mas en todo ello me muevo constantemente sobre fundamento absoluto, a saber: esta percepción es y permanece siendo, todo el tiempo que dura, un absoluto, un esto que está aquí, algo que es en sí lo que es; algo con lo que puedo medir como medida definitiva qué pueden querer decir «existir» y «estar dado» y qué tienen que querer decir aquí, al menos, naturalmente, en lo que atañe a la especie de existencia y de dato que se ejemplifica en «esto que está aquí». Y ello vale para todas las configuraciones intelectuales específicas, estén dadas dondequiera. Todas ellas pueden ser también datos en la fantasía, pueden estar «como» ante los ojos y, sin embargo, no estar ahí como presencias actuales, como percepciones, juicios, etc., llevados actualmente a cabo. También entonces son en un cierto sentido datos; están ahí intuitivamente; hablamos sobre ellas no meramente aludiéndolas con vaguedad, en mención vacía: las vemos, y, viéndolas, podemos destacar intuitivamente su esencia, su constitución, su carácter inmanente, y podemos ajustar nuestro discurso a la plenitud de claridad intuida, en puro conformarse con ella. Esto, sin embargo, exigirá al

instante ser completado con el examen del concepto de esencia y del conocimiento de esencias.

Provisionalmente hacemos hincapié en el hecho de que desde un principio se puede señalar una esfera de datos absolutos; y es la esfera que precisamente necesitamos, si ha de ser posible nuestra aspiración a la teoría del conocimiento. De hecho, la oscuridad que reina sobre el conocimiento en lo que hace a su sentido o esencia exige una ciencia del conocimiento; una ciencia que no quiere sino traer el conocimiento a esencial claridad. No quiere explicar el conocimiento como hecho psicológico; ni quiere investigar las condiciones naturales según las cuales vienen y van los actos cognoscitivos, así como tampoco las leyes naturales a que están ligados en su venida al ser y su cambio. Investigar esto, es la tarea que se propone una ciencia natural: la ciencia natural de los hechos psíquicos, de las vivencias de individuos psíquicos que viven. La crítica del conocimiento quiere, más bien, aclarar, ilustrar, sacar a la luz la esencia del conocimiento y la pretensión de validez que pertenece a esta esencia; y esto, ¿qué otra cosa quiere decir, sino traerla a que se dé directamente ella misma?

Recapitulación y complemento. El conocimiento natural, que progresa, en las distintas ciencias, siempre acompañado del buen éxito, está completamente seguro de que alcanza certeramente su objeto, y no tiene motivo alguno para encontrar aporía en la posibilidad del conocimiento ni en el sentido del objeto conocido. Pero en cuanto la reflexión se vuelve a considerar la correlación entre conocimiento y objeto (y, eventualmente, también el contenido significativo ideal del conocimiento en su relación, por una parte, con el acto de conocimiento, y, por otra, con el objeto de conocimiento), surgen dificultades, incompatibilidades, teorías contradictorias que se supone, sin embargo, bien fundamentadas; cosas todas que impulsan a conceder que la posibilidad del conocimiento en general, en lo que hace a su adecuación con los objetos, es un enigma.

En este punto quiere nacer una nueva ciencia, la crítica del conocimiento, que quiere deshacer esa maraña y aclararnos la esencia del conocimiento. De la ventura de esta ciencia pende, evidentemente, la posibilidad de la metafísica (la ciencia del ser en el sentido absoluto y último). Pero, ¿cómo puede instaurarse esta ciencia del conocimiento en general? Aquello que pone ella en cuestión, no debe emplearlo una

ciencia como fundamento ya dado de antemano. Mas lo puesto aquí en cuestión, ya que la crítica del conocimiento plantea como problema la posibilidad del conocimiento en lo que respecta a la adecuación de éste con las cosas, es todo conocimiento. Para la crítica, en su comienzo, no puede valer como dado ningún conocimiento. No le es, pues, lícito tomar nada de ninguna esfera de conocimientos precientífica; todo conocimiento lleva el índice de «problemático».

Sin conocimiento dado como punto de partida, tampoco hay conocimiento alguno como continuación. Luego la crítica del conocimiento no puede en absoluto comenzar. No puede haber, en general, tal ciencia.

Ahora bien, quería yo decir que lo correcto en todo esto es que al comienzo no puede valer ningún conocimiento como dado sin más de antemano. Pero si a la crítica del conocimiento no le está permitido aceptar de buenas a primeras ningún conocimiento, entonces puede comenzar dándose ella a sí misma conocimiento, y, naturalmente, conocimiento que ella no fundamenta, no infiere lógicamente — lo cual exigiría conocimientos inmediatos, que tendrían que estar dados antes —; sino conocimiento que muestra inmediatamente ella y que es de tal índole que excluye, con absoluta claridad e indudablemente, toda duda sobre su posibilidad, y no contiene absolutamente nada del enigma que había dado ocasión a todos los embrollos escépticos. Y aquí me referí a la meditación cartesiana sobre la duda y a la esfera de datos absolutos — o círculo de conocimiento absoluto — que queda comprendida bajo el título de «evidencia de la cogitatio». Habría ahora que mostrar con más precisión que es la inmanencia de este conocimiento lo que lo hace apropiado para servir de punto de partida primero de la teoría del conocimiento; y, luego, que, gracias a esta inmanencia, está libre de aquella calidad de enigmático que es la fuente de todas las perplejidades escépticas; finalmente, todavía, que la inmanencia es, en general, el carácter necesario de todo conocimiento de la teoría del conocimiento, y que no sólo al comienzo, sino siempre, el tomar algo prestado de la esfera de la transcendencia (con otras palabras: todo basar la teoría del conocimiento en la psicología o en cualquier otra ciencia natural) es un nonsens.

Para completar, debo aún añadir: la tan plausible argumentación: «Puesto que pone en cuestión el conocimiento en general, y todo

conocimiento de que parta, como tal conocimiento, estará puesto en cuestión, ¿cómo puede comenzar la teoría del conocimiento? Además, si para ella todo conocimiento es un enigma, también lo habrá de ser el primero con el que ella misma comience.» Digo que esta argumentación tan plausible es, naturalmente, un paralogismo . El engaño nace de la vaga generalidad de las palabras. Que el conocimiento en general «esté puesto en cuestión» no significa que se niegue que haya en general conocimiento (cosa que llevaría al absurdo), sino que quiere decir que el conocimiento lleva consigo un determinado problema, a saber: cómo es posible que obre ese alcanzar certero los objetos que se le atribuye; y, quizá, quiere también decir que yo incluso dudo de que ello sea posible. Mas, aunque yo mismo dude, el primer paso puede consistir en suprimir al instante esta duda gracias a que se pueden mostrar ciertos conocimientos que la dejan sin objeto. Además, si comienzo por no comprender en general el conocimiento, ciertamente que esta carencia de comprensión abarca, en su indeterminada generalidad, todo conocimiento; pero con ello no queda dicho que haya de permanecer incomprensible por siempre para mí todo conocimiento con que tropiece yo en el futuro. Puede ocurrir que se presente un gran enigma que afecta a una clase de conocimientos que al principio se impone por todas partes, y que yo, entonces, cayendo en una perplejidad universal, diga que el conocimiento en general es un enigma; y que pronto se muestre que el enigma no atañe a ciertos otros conocimientos. Y así sucede, efectivamente, como veremos.

He dicho que los conocimientos con que debe iniciarse la crítica del conocimiento no pueden contener nada de discutible e incierto, nada de cuanto nos sumió en aporía gnoseológica e impulsa a la crítica toda del conocimiento. Hemos de mostrar que esto es verdad para la esfera de la cogitatio. Pero para ello se precisa una reflexión más profunda, que nos traerá aportaciones esenciales.

Si observamos de más cerca qué es tan enigmático y qué nos pone en perplejidad en las reflexiones que primero se ofrecen sobre la posibilidad del conocimiento, vemos que es la transcendencia de éste. Todo el conocimiento natural, tanto el precientífico como, desde luego, el científico, es conocimiento que objetiva transcendentemente ; pone objetos como existentes; se alza con la pretensión de alcanzar cognoscitivamente situaciones objetivas que no están «dadas en el

verdadero sentido» en él, que no le son «inmanentes».

Mirada más atentamente, por cierto, la transcendencia tiene un doble sentido. Puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido-como-ingrediente en el acto de conocimiento el objeto de conocimiento, de modo que por «dado en el verdadero sentido» o «dado inmanentemente» se entiende el estar contenido como ingrediente. El acto de conocimiento, la cogitatio posee partes ingredientes, partes que la constituyen como ingredientes; en cambio, la cosa que ella mienta y que supuestamente percibe, que recuerda, etc., no se halla, en la cogitatio misma como vivencia, al modo de un fragmento ingrediente, como algo que efectivamente existe en ella. La pregunta, pues, es: ¿cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí misma? Por tanto, aquí «inmanente» quiere decir «inmanente como ingrediente en la vivencia de conocimiento».

Todavía hay, sin embargo, otra transcendencia, cuyo opuesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto. Este estar dado que excluye toda duda sensata, este ver y captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo y tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata. Es transcendente en este segundo sentido todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero no lo ve él mismo. En él vamos más allá de lo dado en cada caso en el verdadero sentido; más allá de lo que directamente se puede ver y captar. La pregunta es ahora: ¿cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado en él?

Ambas inmanencias y ambas transcendencias se entreveran sin orden ni concierto al principio, antes de que la meditación gnoseológica haya ido más al fondo. Ciertamente, es claro que quien formula la primera pregunta — la que se refiere a la posibilidad de las transcendencias no ingredientes — hace propiamente intervenir ya también a la segunda — la que atañe a la posibilidad de la transcendencia más allá de la esfera de lo dado evidentemente—. En efecto, supone tácitamente que el único darse realmente comprensible, inconcuso, absolutamente evidente es el de la parte contenida como ingrediente en el acto de conocimiento, y, por ello, considera enigmático, problemático, todo aquello de un objeto conocido que no está contenido ahí como ingrediente. Pronto veremos

que esto es un error fatal.

Entiéndase la transcendencia en uno u otro sentido o, al principio, en sentido equívoco, en cualquier caso ella es el problema inicial y guía de la crítica del conocimiento; ella es el enigma que ataja el paso al conocimiento natural y constituye el impulso para las nuevas investigaciones. Resolver este problema podría señalarse, al principio, como la tarea de la crítica del conocimiento; por consiguiente, podría dársele así a la nueva disciplina una primera definición, en vez de designar como tema suyo, de una manera más general, el problema de la esencia del conocimiento.

Ahora bien, si en cualquier caso en el arranque de la disciplina el enigma está aquí, entonces se determina ahora con más precisión lo que no es lícito utilizar como dado de antemano. A saber: según esto, no está permitido emplear algo transcendente como ya dado de antemano. Si yo no concibo c6mo es posible que el conocimiento pueda alcanzar algo que le es transcendente, entonces tampoco sé si es posible. Ya no me sirve ahora para nada la fundamentación científica de una existencia transcendente, pues toda fundamentación mediata se retrotrae a una inmediata, y lo inmediato contiene ya el enigma.

Sin embargo, quizá diga alguien: «Es cosa segura que el conocimiento, tanto mediato como inmediato, contiene el enigma. Pero lo enigmático es el cómo, mientras que el hecho es absolutamente seguro. Ningún ser racional dudará de la existencia del mundo, y el escéptico es desmentido por su praxis.» Pues bien; le contestaremos con un argumento más poderoso y de mayor alcance, puesto que prueba, no sólo que al principio de la teoría del conocimiento no se puede recurrir al contenido de las ciencias naturales y que objetivan transcendentemente, sino que tampoco puede hacerse esto nunca en el desarrollo entero de la teoría del conocimiento. Un argumento, pues, que prueba la fundamental tesis de que la teoría del conocimiento nunca jamás puede estar construida sobre ciencia natural alguna. Preguntamos, en efecto: ¿qué quiere hacer nuestro adversario con su saber transcendente? Ponemos a su libre disposición el acervo completo de verdades transcendentes de las ciencias objetivas y las suponemos no alteradas en su valor de verdad por el enigma, ya suscitado, de cómo sea posible la ciencia transcendente. ¿Qué quiere hacer con su vastísimo saber? ¿Cómo piensa llegar desde el hecho al cómo? El hecho de su saber que el conocimiento transcendente

es real, le garantiza como cosa lógicamente obvia que el conocimiento transcendente es posible. Pero el enigma es cómo sea posible. ¿Acaso puede resolverlo a base de poner así sea las eiencias todas, o suponiendo todos los conocimientos transcendentes o cualesquiera de ellos? Pensemos. Qué le falta aún, ¿propiamente? Para él es obvia, pero precisamente obvia por modo simplemente analítico, la posibilidad del conocimiento transcendente, ya que se dice a sí mismo: «Hay en mí saber de lo transcendente.» Es evidente qué le falta. Le es oscura la referencia a la transcendencia; le es oscuro ese «alcanzar algo transcendente» que se atribuye al conocimiento, al saber. ¿Dónde y cómo habría para él claridad? Pues la habría si dondequiera le estuviera dada la esencia de esta referencia, de modo que pudiera verla; que tuviera ante sus propios ojos la unidad de conocimiento y objeto del conocimiento a la que alude la expresión «alcanzar»,y así no tendría sólo un saber acerca de su posibilidad, sino que tendría esta posibilidad en su claro darse. La posibilidad misma la considera él algo transcendente; una posibilidad sabida, pero no dada ella misma, no vista. Sus pensamientos, manifiestamente, son éstos: «El conocimiento es cosa distinta del objeto del conocimiento; el conocimiento está dado, pero el objeto no está dado; y, sin embargo, el conocimiento ha de referirse al objeto, ha de conocerlo. ¿Cómo puedo entender yo esta posibilidad? La respuesta, naturalmente, es: Sólo podría entenderla si la referencia pudiera darse ella misma como algo visible.» Si el objeto es y permanece siendo transcendente y el conocimiento y el objeto están realmente desgajados, claro que no puede ver nada y que su esperanza en una vía de llegar sin embargo de algún modo a claridad, incluso deduciendo de presupuestos transcendentes, es una patente necedad.

Si obrara con consecuencia, ante estos pensamientos debería, desde luego, abandonar también su punto de partida: debería reconocer que, siendo así las cosas, es imposible el conocimiento de lo transcendente; que su pretendido saber sobre ello es un prejuicio. El problema ya no sería, entonces, cómo es posible el conocimiento transcendente, sino cómo se puede explicar el prejuicio que atribuye al conocimiento un rendimiento transcendente: exactamente, la vía de Hume.

Dejemos, sin embargo, esto, y añadamos, para ilustración de la idea fundamental (que el problema del cómo — cómo es posible el conocimiento transcendente, e, incluso, más en general, cómo es posible

el conocimiento — no puede jamás resolverse sobre la base de un saber ya dado acerca de lo transcendente, de proposiciones ya dadas acerca de ello, extraídas sea de donde quiera — así sea de ciencias exactas —), lo siguiente:

Un sordo de nacimiento sabe que hay sonidos, que los sonidos armonizan y que en la armonía se basa un arte magnífica; pero no puede entender cómo hacen esto los sonidos, cómo son posibles obras de arte sonoras. No puede representarse cosas tales, es decir, no puede verlas y captar, viéndolas, el cómo. Su saber que existen no le sirve de nada, y seria una cosa absurda si quisiera ponerse a deducir, tomando pie en su saber, el cómo del arte de los sonidos; si quisiera aclararse las posibilidades de ésta infiriendo a partir de sus conocimientos. No puede ser, esto de deducir de existencias meramente sabidas pero no vistas. El ver no puede demostrarse o deducirse. Es patentemente un nonsens querer aclarar posibilidades (y posibilidades ya inmediatas) por derivación lógica a partir de un saber no intuitivo. Por tanto, aunque esté yo completamente seguro de que hay mundos transcendentes, aunque deje yo valer íntegras las ciencias naturales todas, nada puedo tomar prestado de ellas. No me es lícito imaginarme jamás que llego, merced a suposiciones transcendentes y argumentaciones científicas, a donde quiero ir en la crítica del conocimiento, esto es, a ver la posibilidad de la objetividad transcendente del conocimiento . Y, evidentemente, esto no rige sólo para el comienzo, sino también para el curso completo de la crítica del conocimiento, justo en tanto que ésta permanece en el problema de aclarar c6mo es posible el conocimiento. Vale ello, como es patente, no sólo para el problema de la objetividad transcendente, sino también para la aclaración de toda posibilidad.

Si enlazamos con esto la inclinación, extraordinariamente poderosa, a juzgar transcendentemente — y, así, a caer en una […] — en todos los casos en que se realiza un acto intelectual referido a la transcendencia y en que hay quo hacer un juicio sobre la base de ese acto, resulta entonces la deducción suficiente y completa del principio gnoseológico, que dice: que en toda investigación de teoría del conocimiento, sea cual sea el tipo de conocimiento concernido, hay que llevar a cabo la reducción gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda transcendencia que intervenga con el índice de la desconexión, o con el índice de la indiferencia, con el índice gnoseológico cero; con un índice que

proclama: aquí no me importa en absoluto la existencia de todas estas transcendencias, crea yo o no en ella; éste no es el lugar de juzgar acerca de ella; ese asunto queda aquí completamente fuera de juego.

Todos los errores fundamentales de la teoría del conocimiento guardan relación con la mentada […]: de una parte, el error fundamental del psicologismo; de otra, el del antropologismo y el biologismo. Tiene unos efectos tan sumamente peligrosos, porque no se ha aclarado nunca el auténtico sentido del problema — que se pierde por entero en la […]; y, en parte, también porque incluso quien lo ha aclarado para sí sólo con dificultad puede conservar constantemente eficaz esta claridad, y al repensarla de manera superficial facilísimamente sucumbe de nuevo a las tentaciones del modo natural de pensar y juzgar, así como a todas las maneras seductoras y falsas de plantear el problema que crecen en su suelo.

TERCERA LECCIÓN

Tras estas explicaciones, está probado fidedigna y exactamente qué puede utilizar y qué no la crítica del conocimiento. Ciertamente, su enigma es la transcendencia sólo en lo que hace a la posibilidad de ésta; pero, con todo, no es lícito en ningún caso contar con la realidad efectiva de lo transcendente. Evidentemente, no queda reducida a cero la esfera de los objetos utilizables —de aquellos que se presentan como válidos y que pueden permanecer libres de signo gnoseológico cero—. Hemos asegurado, en efecto, la esfera toda de las cogitationes. El ser de la cogitatio, dicho con más precisión, el fenómeno del conocimiento mismo está fuera de cuestión y libre del enigma de la transcendencia. Ya en el punto de arranque del problema del conocimiento están supuestas estas existencias; la pregunta sobre cómo puede entrar lo transcendente en el conocimiento perdería su sentido si se abandonara, no sólo lo transcendente, sino también el propio conocimiento. Asimismo es cosa clara que las cogitationes representan una esfera de datos inmanentes absolutos, en cualquier sentido en que interpretemos la inmanencia. En el acto de ver el fenómeno puro, el objeto no está fuera del conocimiento, fuera de la «conciencia», y, a un tiempo, está dado en el sentido del absoluto darse ello mismo de algo visto puramente.

Precisamos, sin embargo, afianzar esto por medio de la reducción gnoseológica, cuya esencia metódica vamos a estudiar aquí in concreto por primera vez. Necesitamos de la reducción en este punto, para no confundir la evidencia de la existencia de la cogitatio con la evidencia de que existe mi cogitatio, o con la evidencia del sum cogitans o cosa similar. Hay que precaverse de la fundamental confusión del fenómeno

puro en el sentido de la fenomenologia con el fenómeno psicológico, objeto de la ciencia natural llamada psicología. Si dirijo la mirada, como hombre que piensa en la actitud natural, a la percepción que estoy viviendo, la apercibo al pronto y casi inevitablemente (esto es un hecho) en relación a mi yo; está ahí como vivencia de esta persona viviente, como estado suyo, como acto suyo; el contenido de sensación de esta vivencia está ahí como lo que se da a aquella persona a modo de contenido, como lo sentido por ella, como aquello de que ella es consciente; y la vivencia se inserta, junto con la persona que la vive, en el tiempo objetivo. La percepción — la cogitatio en general — apercibida así es el hecho psicológico. Es decir, apercibida como dato en el tiempo objetivo, perteneciente al yo que la vive, al yo que está en el mundo y que dura el tiempo que le corresponde (un tiempo que se puede medir con aparatos empíricos). Esto, pues, es el fenómeno en el sentido de la ciencia natural que llamamos psicología.

El fenómeno en este sentido sucumbe a la ley a que hemos de someternos en la crítica del conocimiento: a la de la […] respecto de todo lo transcendente. El yo como persona, como cosa del mundo, y la vivencia como vivencia de esta persona, insertados ambos, aunque sea de un modo completamente indeterminado, en el tiempo objetivo, todo ello son transcendencias y, como tales, gnoseológieamente son cero. Sólo por medio de una reducción — a la que vamos también a llamar ya reducción fenomenológica — obtengo un dato absoluto, que ya no ofrece nada de transcendencia. Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo como tal, entonces la reflexión simplemente intuitiva vuelta sobre lo dado en la apercepción de la vivencia de que se trate, sobre mi yo, da el fenómeno de esta apercepción; por ejemplo, el fenómeno «percepción aprehendida como percepción mía». Desde luego que también puedo volver a referir este fenómeno, en el modo natural de consideración, a mi yo poniendo este yo en el sentido empírico, al decir de nuevo: «Yo tengo este fenómeno; es el mío.» Para obtener el fenómeno puro, habría entonces de poner otra vez en cuestión el yo e igualmente el tiempo, el mundo; y, así, sacar a luz un fenómeno puro: la cogitatio pura. Pero puede también, mientras percibo, dirigir la mirada, viéndola puramente, a la percepción, a ella misma tal como está ahí, y omitir la referencia al yo o hacer abstracción de ella. Entonces, la percepción visualmente así captada y delimitada es una percepción absoluta, carente de toda

transcendencia, dada como fenómeno puro en el sentido de la fenomenología.

A todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto. Toda posición de una «realidad efectiva no inmanente», no contenida en el fenómeno aunque mentada en él y, al tiempo, no dada en el segundo sentido, está desconectada, o sea, suspendida. Si hay posibilidad de convertir en objetos de investigación tales fenómenos puros, es evidente que no estamos entonces ya en la psicología (esta ciencia natural que objetiva transcendentemente). No investigamos entonces nada acerca de los fenómenos psicológicos; no hablamos de ellos, de ciertos sucesos de la llamada realidad efectiva real —cuya existencia, desde luego permanece absolutamente en cuestión—; sino que hablamos de lo que es y vale haya o no algo así como realidad efectiva objetiva, sea o no legítima la posición de tales transcendencias. Hablamos entonces justamente de tales datos absolutos. Aunque se refieran intencionalmente a la realidad efectiva objetiva, el referirse es en ellos un a modo de carácter, mientras que nada se prejuzga sobre el ser o no ser de la realidad efectiva. Y, así, anclamos en la costa de la fenomenología, cuyos objetos están puestos como existentes, igual que la ciencia pone los objetos que ella investiga; pero que no están puestos como existentes en un yo, en un mundo temporal, sino como datos absolutos captados en el ver puramente inmanente. Lo puramente inmanente hay que caracterizarlo aquí, en principio, por medio de la reducción fenomenológica: yo miento precisamente esto que está aquí; no lo que ello mienta transcendentemente, sino lo que es en sí mismo y tal y como está dado. Semejantes expresiones son, naturalmente, sólo rodeos y auxilios para llevar a ver lo primero que aquí hay que ver: la diferencia entre los cuasi-datos del objeto trascendente y el dato absoluto del fenómeno mismo.

Ahora bien, se requieren, sin embargo, nuevos pasos, nuevas meditaciones, para que podamos poner la planta con firmeza en el nuevo país y no naufraguemos, al fin, ante su costa; pues tiene ésta escollos y está cubierta por el nublado de la falta de claridad, que amenaza vientos de tormenta escépticos. Lo que hasta aquí hemos dicho atañe a todos los fenómenos. A nosotros, a los efectos de la crítica de la razón, nos interesan, naturalmente, sólo los fenómenos del conocimiento. Sin

embargo, lo que ahora expondremos puede ser referida igualmente a todos, puesto que, mutatis mutandis, vale para todos.

Nuestra búsqueda de la crítica del conocimiento nos guía a un punto de partida, a una tierra firme de datos de que nos es lícito disponer y que parece que necesitamos antes que todo: para indagar la esencia del conocimiento tengo, naturalmente, que poseer como dato el conocimiento en todas sus formas en cuestión, y de modo que este dato no tenga en sí nada de aquello problemático que cualquier otro conocimiento trae consigo, por más que parezca ofrecer datos.

Nos hemos cerciorado del campo del conocimiento puro; podemos ahora estudiarlo y establecer una ciencia de los fenómenos puros, una fenomenología. ¿No deberá ésta ser, patentemente, la base para la solución de los problemas que nos agitan? Es cosa manifiesta que yo sólo puedo aclarar la esencia del conocimiento si la veo por mí mismo y si se me da a la vista ella misma tal como es. La debo estudiar inmanentemente y en pura visión, en el fenómeno puro, en la conciencia pura», pues su transcendencia es ciertamente problemática. No me está dado el ser del objeto a que, si ella es transcendente, se refiere; y está precisamente en cuestión cómo puede, con todo, ser puesto ese objeto, y qué sentido tiene y puede tener, si es que ha de ser posible este ponerlo. Por otra parte, sin embargo, algo captable en el fenómeno puro tiene esta referencia a lo transcendente, aun cuando pongo en cuestión el ser de esto último, desde el punto de vista de cómo aquella referencia pueda alcanzarlo. El referirse a lo transcendente, el mentarlo en este o aquel modo es un carácter interno del fenómeno. Casi parece como si sólo fuera importante una ciencia de las cogitationes absolutas. ¿Dónde podría, si no, estudiar — ya que tengo que tachar el estar ya dado previamente lo transcendente mentado—, no sólo el sentido de este mentar más allá de sí, sino, junto con este sentido, su posible validez, o el sentido de la validez; dónde, sino precisamente allí donde aquel sentido está absolutamente dado y donde, en el fenómeno puro de la referencia, de la confirmación y de la justificación, viene, por su parte, el sentido de la validez a dato absoluto?

Desde luego, nos asalta aquí al pronto la duda de si, con todo, no tendrá que entrar en acción aún algo más; de si el darse la validez no trae consigo el darse también el objeto (cosa que, por otra parte, no podría ser el darse la cogitatio), si es que hay en general algo así como

transcendencia válida. Pero, sea de ello lo que quiera, lo primero que hace falta, y es cosa que habría de proporcionar al menos una parte capital de la solución, es una ciencia de los fenómenos absolutos, entendiendo por tales las cogitationes.

Nuestras miras están puestas, por consiguiente, en la fenomenología; aquí, en la fenomenología del conocimiento como doctrina de la esencia de los fenómenos cognoscitivos puros. Las perspectivas son espléndidas. Pero ¿cómo debe comenzar la fenomenología? ¿Cómo es posible la fenomenología? Debo juzgar — y, desde luego, juzgar de modo objetivamente válido — sobre los fenómenos puros; debo conocerlos científicamente. Pero ¿no conduce acaso toda ciencia a registrar objetividades existentes en sí y, por tanto, a lo transcendente? Lo averiguado científicamente es, es en sí, vale absolutamente como existente, póngalo yo conociéndolo como existente o no. No pertenece a la esencia de la ciencia, como correlato de ella, la objetividad de lo que en ella es, únicamente, conocido, de lo científicamente fundamentado? Y lo científicamente fundamentado, ¿no es universalmente válido? ¿Qué ocurre, pues, con todo esto? Nos movemos en el campo de los fenómenos puros. Sin embargo, ¿por qué digo campo? Es, más bien un eterno río heraclitano de fenómenos. ¿Qué enunciados puedo hacer sobre él? Pues bien, puedo decir, mirando: «¡Esto de aquí! Esto existe, indudablemente.» Quizá, incluso, puedo decir que este fenómeno engloba como parte suya aquel otro, o que el uno está vinculado al otro, o que éste fluye en aquél, etc.

Evidentemente, no hay rastro de validez «objetiva» en estos juicios; no tienen ningún «sentido objetivo»; tienen meramente verdad «subjetiva». No emprendamos aquí una investigación acerca de si no tendrán acaso también estos juicios, en cierto sentido, su objetividad, en la medida en que pretenden ser «subjetivamente» verdaderos; pero es cosa clara, ya a una ojeada rápida, que aquí falta por completo esa superior dignidad de la objetividad, que, por así decir, ponen en escena los juicios naturales precientíficos y llevan a culminación incomparablemente más alta los juicios válidos de las ciencias exactas. No podemos adjudicar un valor especial a estos juicios —tales como: «existe esto que está aquí», etc.— que fallamos puramente viendo.

De otra parte, recordarán ustedes, a este propósito, la famosa distinción kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia.

La afinidad es evidente. Sin embargo, Kant no alcanzó la intención última de la distinción que se hace aquí necesaria, ya que le faltaban los conceptos de fenomenología y reducción fenomenológica y porque no pudo desembarazarse del todo del psicologismo y el antropologismo. Para nosotros, naturalmente, no se trata de, por una parte, juicios sólo subjetivamente válidos que están limitados en su validez al sujeto empírico, y, por otra, juicios objetivamente válidos, a saber, válidos para todo sujeto en general; pues hemos desconectado el sujeto empírico, y la apercepción transcendental, la conciencia en general, recibirá pronto, para nosotros, un sentido completamente distinto y nada misterioso.

Pero volvamos al hilo central de nuestra meditación. Los juicios fenomenológicos como juicios singulares no tienen mucho que enseñarnos. ¿Cómo se pueden obtener juicios que sean científicamente válidos? Y la palabra «científicos» nos hace al instante caer en la perplejidad. Pero, con la objetividad — nos preguntamos—, ¿es que no viene la transcendencia y, de la mano de ésta, justamente la duda de qué ha de significar «transcendencia» y de si es posible y de cómo sea posible? Por medio de la reducción gnoseológica excluimos los presupuestos transcendentes, porque la transcendencia está en cuestión en lo que hace a su posible validez y a su sentido. Pero, entonces, ¿son posibles aún, en la propia teoría del conocimiento, las averiguaciones científicas, las averiguaciones transcendentes? ¿No es cosa que de suyo se entiende que no es lícita ninguna averiguación transcendente en la propia teoría del conocimiento antes de la fundamentación de la posibilidad de la transcendencia? Si la […] gnoseológica exige — como podría parecer — que no dejemos en vigencia transcendencia alguna antes de que hayamos fundamentado su posibilidad, y si la fundamentación de la posibilidad de la transcendencia misma, en la forma de fundamentación objetiva, exige posiciones transcendentes, parece haber aquí un círculo que hace imposibles la fenomenología y la teoría del conocimiento. Y todas las penas pasadas serían en vano.

No podremos desesperar tan pronto de la posibilidad de la fenomenología y — cosa evidentemente incluida en aquélla — de la crítica del conocimiento. Necesitamos ahora de un paso adelante que rompa este círculo capcioso. En el fondo, ya lo hemos dado, pues hemos distinguido las dos transcendencias y las dos inmanencias. Como recuerdan ustedes, Descartes, tras haber establecido la evidencia de la

cogitatio (o, más bien — cosa que nosotros no hemos tomado de él—, el cogito ergo sum), preguntaba: ¿qué es 1o que me asegura de estos datos fundamentales? Y contestaba: la clara et distincta perceptio. Podemos retraernos a esto. No necesito decir que hemos captado aquí la cosa ya con más pureza y profundidad que Descartes y que, por lo tanto, también la evidencia, la clara et distincta perceptio, está captada y entendida por nosotros en sentido más puro. Podemos dar ahora con Descartes, mutatis mutandis, el paso siguiente: nos está permitido tomar en consideración cuanto nos esté dado, igual que la cogitatio singular, por clara et distincta perceptio. Ciertamente, esto hace esperar malas consecuencias, si nos acordamos de las Meditaciones Tercera y Cuarta, de las pruebas de la existencia de Dios, del recurso a la veracitas dei, etc. En todo caso, sean ustedes, simplemente, muy escépticos o, mejor dicho, muy críticos.

Hemos reconocido como absoluto el darse de la cogitatio pura; el de la cosa exterior en la percepción externa, no, aunque esta última pretende dar el ser de la cosa misma. Su transcendencia exige que pongamos en cuestión la cosa. No comprendemos cómo puede la percepción alcanzar lo transcendente; pero comprendemos cómo puede alcanzar lo inmanente la percepción, en la forma de la percepción refleja y puramente inmanente, en la forma de la percepción reducida. Pero ¿por qué entendemos esto? Es que vemos directamente y captamos directamente lo que mentamos intuitiva y aprehensivamente. Tener ante los ojos un fenómeno que mienta algo que en él no está ello mismo dado, y dudar de que este algo exista y de córpo pueda comprenderse que exista, todo esto tiene sentido. Pero ver y no mentar en absoluto nada, sino lo que está visualmente captado, y aún preguntar y dudar, es cosa que carece de sentido. Básicamente, pues, esto no quiere decir sino que ver, captar lo que se da ello mismo — con tal que haya, justamente, visión efectiva, efectivo darse algo ello mismo en el sentido más estricto, y no otro dato que miente algo que no se da — es algo último. Que esto es lo absolutamente comprensible por sí mismo. Lo no comprensible de suyo, lo problemático, lo quizá, incluso, misterioso se halla en el mentar transcendente, esto es, en el mentar, en el creer, en el fundamentar — eventualmente, hasta de un modo prolijo — algo que no está dado. De nada nos aprovecha que se pueda registrar ahí, sin embargo, un dato absoluto; a saber: el darse el mentar, el creer mismo — sólo tenemos que reflexionar para encontrarlo—. Esto que está dado no es lo que está

mentado.

Pero, ¿cómo? Lo absolutamente comprensible por sí mismo, el darse la cosa misma a la vista, ¿se presenta sólo en la vivencia singular y sus partes singulares independientes y no-independientes? Es decir, ¿es acaso únicamente posición intuitiva de esto que está aquí? ¿No podría haber una posición intuitiva de otros datos como datos absolutos; por ejemplo, de objetos universales, de tal modo que viniera visualmente a dato evidente de por sí — dato del que fuera, a su vez, contrasentido dudar — un objeto universal?

Qué extraño sería limitarse a los datos fenomenológico-singulares de la cogitatio es cosa que se pone de relieve ya por el hecho de que perdería su validez toda la meditación sobre la evidencia que hemos llevado a cabo apoyándonos en Descartes y que, sin duda, estaba penetrada de claridad y evidencia absolutas. En efecto, acerca del caso singular presente de una cogitatio — por ejemplo, de un sentimiento que estamos viviendo—, quizá nos estaría permitido decir: «Esto está dado», pero tendríamos que guardarnos mucho de aventurar la proposición universalísima: el dato de un fenómeno reducido es, en general, un dato absoluto e indudable.

Esto es sólo para ponerles a ustedes en camino. En todo caso, salta a la vista que la posibilidad de la crítica del conocimiento depende de que se ofrezcan, a más de las cogitationes reducidas, aún otros datos absolutos. Vistas las cosas con más precisión, ya sobrepasamos las cogitationes reducidas con los juicios predicativos que fallamos sobre ellas. Ya cuando decimos que a la base de este fenómeno de juicio hay este y el otro fenómeno de representación, o que este fenómeno de percepción contiene tales y tales parte no-independientes — por ejemplo, contenidos cromáticos, etc.— ; e incluso en el supuesto de que hagamos estos enunciados en la más pura adecuación a los datos de la cogitatio: vamos ciertamente más allá de las meras cogitationes con las formas lógicas, que se reflejan también en la expresión lingüística. Hay ahí un plus que no consiste en una mera acumulación de nuevas cogitationes. Y aunque con el pensar predicativo se añadan nuevas cogitationes a aquellas sobre las que hacemos enunciados, no son estas nuevas, sin embargo, las que constituyen la situación objetiva predicativa, el objeto del enunciado.

Más fácilmente captable, al menos para quien consigue ponerse en la

actitud del puro ver y evitar todos los prejuicios naturales, es el conocimiento de que pueden llegar a darse absolutamente ellos mismos no sólo objetos singulares, sino también universalidades, objetos universales y situaciones objetivas universales. Este conocimiento es de importancia decisiva para la posibilidad de la fenomenología. Pues el carácter peculiar de ésta es ser análisis de esencias e investigación de esencias en el marco de la consideración puramente visiva, en el marco del absoluto darse las cosas mismas. Este es necesariamente el carácter de la fenomenología. La fenomenología quiere, en efecto, ser ciencia y método del esclarecimiento de posibilidades — posibilidades del conocimiento, posibilidades de la estimación — ; quiere aclararlas desde su fundamento esencial. Se trata de posibilidades universalmente en cuestión, y, por lo tanto, las investigaciones fenomenológicas son investigaciones universales de esencias, El análisis de esencias es eo ipso análisis genérico ; el conocimiento de esencias es conocimiento dirigido a esencias, a essentiae, a objetos universales. Y aquí es también donde tiene su legítimo lugar el hablar de a priori. Pues ¿qué significa conocimiento apriórico sino — al menos, en caso de que excluyamos los conceptos empiristamente falseados de a priori — conocimiento puramente dirigido a esencias genéricas, conocimiento que extrae su validez puramente de la esencia?

En todo caso, éste es un concepto legítimo de a priori; otro resulta cuando entendemos por a priori todos los conceptos que, como categorías, tienen significación de principios en sentido preciso, y, además, cuando entendemos también por tal las leyes de esencia que se fundan en estos conceptos.

Si retenemos aquí el primer concepto de a priori, decimos entonces que la fenomenología tiene que ver con las especies que se captan en la intuición genérica y con las situaciones objetivas apriorísticas que se constituyen, como visibles de modo inmediato, sobre la base de aquéllas. Respecto de la crítica de la razón, no sólo de la razón teorética, sino también de la práctica y de toda otra razón, ciertamente la meta fundamental es lo a priori en el segundo sentido: la averiguación de las formas y situaciones objetivas supremas y originarias susceptibles de darse ellas mismas, y, por medio de estos datos que se dan en sí mismos, la realización, el aprovechamiento y la evaluación de los conceptos y leyes de la lógica, de la ética y de la axiología que se presentan con la

pretensión de tener la importancia de principios.

CUARTA LECCIÓN

Si nos limitamos a la mera fenomenología del conocimiento, trátase en ella de la esencia del conocimiento, mostrable de modo directo e intuitivo; es decir, de una mostración intuitiva y una separación analítica de las múltiples especies de fenómenos que abarca la amplia rúbrica de «conocimiento», y ambas, la mostración y la separación, en el marco de la reducción fenomenológica y del darse el objeto mismo. La cuestión es: qué se encuentra en estos fenómenos y qué se basa esencialmente sobre ellos; de qué factores constan; qué posibilidades de complexión fundan (siempre por esencia y de modo puramente inmanente); y qué relaciones genéricas toman de aquí su origen.

Y no se trata únicamente de lo inmanente como ingrediente, sino también de lo inmanente en el sentido intencional. Las vivencias cognoscitivas — esto es cosa que pertenece a su esencia — tienen una intentio; mientan algo; se refieren, de uno u otro modo, a un objeto. Pertenece a ellas el referirse a un objeto, aunque el objeto no pertenece a ellas. Y lo objetivo puede aparecer, puede tener, en su aparecer, un cierto darse; mientras que, sin embargo, ni está como ingrediente en el fenómeno cognoscitivo ni es en ningún otro sentido cogitatio. Aclarar, hacer que se den ellas mismas la esencia del conocimiento y las relaciones de esencia que le pertenecen quiere, pues, decir: investigar por estos dos lados, perseguir esta referencia que corresponde a la esencia del conocimiento. Y aquí, ciertamente, se hallan los enigmas, los misterios, los problemas en torno al sentido último del objeto del conocimiento; entre ellos, el del alcanzar certero el blanco o errarlo el conocimiento judicativo, o el de la adecuación del conocimiento evidente, etc.

En todo caso, toda esta investigación de esencias patentemente es, de hecho, investigación de géneros. El fenómeno cognoscitivo singular, que, en el río de la conciencia, viene y desaparece, no es el objeto de la averiguación fenomenológica. La mira está puesta en las «fuentes del conocimiento», en los orígenes, que hay que intuir genéricamente; en los datos absolutos genéricos, que constituyen las medidas fundamentales y universales con que hay que medir todo sentido — y, también, en consecuencia, el derecho — del pensar confuso; y que son aquello con que únicamente pueden resolverse todos los enigmas que este pensar plantea en lo que hace a su objeto.

Pero ¿puede realmente un objeto universal, pueden realmente esencias universales y sus correspondientes situaciones objetivas universales llegar a darse ellas mismas en igual sentido que una cogitatio? Lo universal como tal, ¿no transciende el conocimiento? Sin duda está dado el conocimiento universal como fenómeno absoluto; pero en él buscamos en vano lo universal, que ha de ser lo idéntico, en el más estricto sentido, en incontables conocimientos posibles del mismo contenido inmanente.

Respondemos, naturalmente, como ya hemos respondido: que Io universal, desde luego, posee esta transcendencia. Toda parte ingrediente del fenómeno cognoscitivo — este objeto singular fenomenológico — es, a su vez, un objeto singular; luego lo universal, que no es, por cierto, algo singular, no puede estar contenido como ingrediente en la conciencia de lo universal. Pero encontrar aporía en esta transcendencia no es más que un prejuicio; es cosa que se origina de una consideración inadecuada del conocimiento, y no de una meditación sobre él alimentada en la fuente misma. Precisamente lo que hay que representarse con claridad es que el fenómeno absoluto, la cogitatio reducida no vale para nosotros como cosa que se da ella misma absolutamente porque sea una singularidad, sino porque se revela justo corno algo que se da el1o mismo absolutamente a la pura mirada tras la reducción fenomenológica. Puramente viendo podemos, no menos, encontrar, como precisamente algo que se da en absoluto, los objetos universales.

¿Es realmente así? Bien: miremos casos en que se dé lo universal, o sea, casos en que, sobre la base de algo singular intuido y que se da ello mismo, se constituye una conciencia puramente inmanente de lo universal. Tengo una intuición singular, o varias intuiciones singulares,

de rojo; retengo la pura inmanencia; me cuido de llevar a cabo la reducción fenomenológica. Prescindo de lo que de otra parte signifique el rojo; separo como qué esté apercibido transcendentemente (por ejemplo, como el rojo de un papel secante que está sobre mi mesa); y ahora, puramente viendo, llevo a cabo el sentido del pensamiento de rojo en general, de rojo in specie (por ejemplo: lo universal idéntico destacado visualmente a partir de esto y aquello otro). Ahora ya no está mentado el objeto singular como tal; no está mentado esto o aquello otro, sino rojo en general. Si de veras hacemos esto puramente viendo, ¿tendría aún sentido que dudáramos de qué sea rojo en general, de qué esté mentado con estas palabras, de qué pueda ser ello por su esencia? Lo vemos; ahí está; mentamos eso de ahí, esa especie de rojo. ¿Podría un ser divino, un entendimiento infinito tener de la esencia del rojo más que, justo, el intuirla genéricamente?

Y si tenemos dadas, por ejemplo, dos especies de rojo, dos matices de rojo, ¿no podemos juzgar que son semejantes, no estos fenómenos individualmente singulares de rojo, sino las especies, los matices como tales? ¿No es aquí la relación de semejanza un dato genérico absoluto?

También, pues, es éste un dato puramente inmanente; no inmanente en el falso sentido, a saber: manteniéndose en la esfera de la conciencia individual. No hablamos en absoluto de los actos de la abstracción en el sujeto psicológico, ni de las condiciones psicológicas bajo las que se lleva ésta a cabo. De lo que se habla es de la esencia genérica o sentido de rojo y de su estar dada en la intuición genérica.

Ahora bien, del mismo modo que carece de sentido preguntar todavía y seguir dudando cuál sea la esencia de rojo o qué es el sentido de rojo cuando, viendo rojo y captándolo en su índole específica, se mienta con la palabra «rojo» justa y exactamente lo que se capta y ve; así también carece de sentido dudar aún, en lo que hace a la esencia del conocimiento y a su configuración cardinal, de cuál es el sentido del conocimiento, cuando se tienen dados ante los ojos, en una consideración puramente visual e ideadora dentro de la esfera de la reducción fenomenológica, los correspondientes fenómenos, como ejemplos, y su especie. Cierto que el conocimiento no es una cosa tan sencilla como el rojo, y que hay que distinguir múltiples formas y especies de él; y no sólo esto, sino que, además, hay que investigarlas en sus mutuas relaciones de esencia. Pues entender el conocimiento quiere decir aclarar genéricamente los nexos

teleológicos del conocimiento, que van a parar a ciertas relaciones de esencia entre distintos tipos esenciales de formas intelectuales. Y a esta tarea pertenece también la aclaración última de los principios que, como normas, como condiciones ideales de la posibilidad de la objetividad científica, regulan todo proceder científico empírico. Toda la investigación encaminada a la aclaración de los principios se mueve por completo en la esfera de las esencias, la cual, a su vez, se constituye sobre el subsuelo de fenómenos singulares de la reducción fenomenológica.

En todos sus pasos, el análisis es análisis de esencias y exploración de las situaciones objetivas genéricas que pueden constituirse en intuición inmediata. Toda la investigación es, pues, apriorística (naturalmente, no apriorística en el sentido de las deducciones matemáticas). Lo que la diferencia de las ciencias apriorísticas objetivadoras es su método y su objetivo. La fenomenología procede aclarando visualmente, determinando y distinguiendo el sentido. Compara, distingue, enlaza, pone en relación, hace trozos o separa partes no-independientes; pero todo puramente viendo. No construye teorías ni matematiza; no lleva a cabo, en efecto, explicaciones en el sentido de la teoria deductiva. Al aclarar los conceptos y las proposiciones fundamentales que, como principios, señorean la posibilidad de la ciencia objetivadora (pero haciendo, finalmente, también objeto de aclaración reflexiva sus propios conceptos fundamentales y principios), termina allí donde comienza la ciencia objetivadora. Es, pues, ciencia en un sentido completamente diferente, y lo es con tareas del todo distintas y métodos absolutamente otros. Lo que posee en exclusiva es el proceder intuitivo e ideador dentro de la más estricta reducción fenomenológica; éste es el método específicamente filosófico, en tanto que tal método pertenece esencialmente al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, al de toda crítica de la razón en general (o sea, también al de la crítica de la razón estimativa y al de la crítica de la razón práctica). Pero cuanto, además de la crítica de la razón, también se llama en sentido legítimo filosofía (es decir, la metafísica de la naturaleza y la metafísica de la vida del espíritu en su conjunto, luego la metafísica en general, en el sentido más amplio) debe ser referido absolutamente a aquella crítica.

En casos tales del ver se habla de evidencia, y, en efecto, aquellos que conocen el concepto pleno de la evidencia y lo mantienen en lo que hace

a su esencia, tienen exclusivamente a la vista hechos de esta índole. Lo fundamental es no pasar por alto que la evidencia es esta conciencia que efectivamente ve, que capta su objeto mismo directa y adecuadamente; que evidencia no significa sino el darse una cosa misma adecuadamente. Los teóricos empiristas del conocimiento, que tanto hablan del valor de la investigación de los orígenes y que permanecen tan lejos de los verdaderos orígenes como los racionalistas más extremos, quieren hacernos creer que toda la diferencia entre los juicios evidentes y los juicios no evidentes consiste en un cierto sentimiento por el que se señalan los primeros. Pero ¿qué es lo que un sentimiento puede hacer aquí comprensible? ¿Qué puede dar de sí aquí un sentimiento? Quizá gritará algo así como: «¡Alto! ¡Aquí está la verdad!»? Pero ¿por qué tenemos que darle crédito? ¿No tiene que tener, a su vez, esta fe un sentimiento que le sirva de indicio? ¿Y por qué no tiene nunca un juicio del sentido «dos por dos son cinco» este índice de sentimiento? ¿Y por qué no puede tenerlo? ¿Cómo se llega, propiamente, a esta tan sentimental doctrina de los índices? Uno se dice: «El mismo juicio, hablando en términos lógicos — por ejemplo, el juicio dos por dos son cuatro—, puede ser para mí evidente unas veces, y, otras, no serlo; el mismo concepto de cuatro me puede estar, unas veces, intuitivamente dado en evidencia, y, otras, puede estar representado de modo meramente simbólico. Luego, en cuanto al contenido, ambas veces el mismo fenómeno; pero una prelación de valor en una de las partes, un carácter que presta valor, un sentimiento que señala.» Tengo de veras las dos veces lo mismo, sólo que, en un caso, se añade un sentimiento y en el otro no? Si se mira a los fenómenos, en seguida se advierte que, en realidad, no hay las dos veces el mismo fenómeno, sino dos fenómenos esencialmente distintos, que sólo tienen una cosa en común. Si veo que dos por dos es igual a cuatro y si lo digo en un juicio vagamente simbólico, miento ambas veces cosas iguales; pero mentar cosas iguales no quiere decir tener el mismo fenómeno. El contenido es cada vez diferente: en una, veo, y está dada a la vista la situación objetiva misma; en la otra, tengo una mención simbólica. En aquélla tengo intuición; en ésta, intención vacía.

¿Consiste, pues, la diferencia en que en los dos casos hay un algo común, el mismo «sentido», en uno con un índice de sentimiento, en el otro sin él? Mírese sólo a los fenómenos mismos, en vez de hablar de

ellos desde arriba y de hacer desde allá construcciones acerca de ellos. Tomemos un ejemplo aún más sencillo: si una vez tengo, en intuición viva, rojo, y otra vez pienso, en intención simbólica vacía, en rojo, ¿acaso entonces está presente como ingrediente ambas veces el mismo fenómeno de rojo, sólo que en un caso con un sentimiento y en otro sin él?

Sólo hace falta, pues, mirar a los fenómenos para conocer que son completamente diferentes, sólo unidos por algo que en los dos puede identificarse, a que llamamos sentido. Pero si la diferencia consiste en los fenómenos mismos, ¿acaso precisamos aún de un sentimiento para distinguirlos? ¿Y no está la diferencia justo en que en un caso hay el darse rojo mismo, el darse los números mismos y la ecuación numérica general, o, expresado subjetivamente, hay la captación visual adecuada y el tener esas cosas mismas; y, en el otro, hay precisamente mero mentar las cosas? No podemos, pues, amistarnos con esta evidencia sentimental. Ella misma podría sólo tener derechos si se acreditara en el ver puro y si el ver puro significara precisamente lo que nosotros le atribuimos y la contradice a ella.

Empleando el concepto de evidencia, podemos ahora decir también: del ser de la cogitatio tenemos evidencia, y porque la tenemos, la cogitatio no implica enigma alguno, luego tampoco el enigma de la transcendencia; vale para nosotros como algo incuestionable de que podemos disponer. No menos tenemos evidencia de lo universal; objetos universales y situaciones objetivas universales llegan a dársenos ellos mismos, y están dados en el mismo sentido, o sea, incuestionablemente; dados ellos mismos de modo adecuado justo en el sentido más riguroso.

Por consiguiente, la reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente, a la esfera de lo incluido como ingrediente en el «esto que está aquí» absoluto de la cogitatio; no significa en modo alguno la limitación a la esfera de la cogitatio, sino la restricción a la esfera de lo que se da puramente en sí mismo; a la esfera de aquello de que no sólo se habla y que no sólo se mienta — tampoco a la de lo que se percibe — ; sino a la esfera de lo que está dado exactamente en el sentido en que está mentado, y dado ello mismo en el más estricto sentido, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado. En una palabra: restricción a la esfera de la pura evidencia — entendido este término en cierto estricto sentido que

excluye ya la «evidencia mediata» y, sobre todo, toda evidencia en sentido laxo—.

El dato absoluto es algo último. Desde luego que puede fácilmente decirse y afirmarse que se ha tenido algo absolutamente dado, y que en verdad no haya sido así. También el dato absoluto puede o ser objeto de discurso vago o estar dado en un modo de darse absoluto. Así como puedo ver un fenómeno de rojo y también puedo meramente hablar de él sin verlo, así también puedo hablar sobre el ver el rojo y puedo ver el ver el rojo y, así, captar visualmente el propio ver el rojo. De otra parte, negar en absoluto el darse las cosas mismas quiere decir negar toda norma última, toda medida básica que dé sentido al conocimiento. Pero entonces habría que declararlo todo ilusión, y a la ilusión como tal también ilusión, procediendo absurdamente; y habría, pues, que lanzarse al contrasentido del escepticismo. Sin embargo, es cosa que de suyo se entiende que sólo puede argumentar de esta manera contra el escéptico quien ve fundamentos, quien conserva, precisamente, sentido al intuir, al ver, a la evidencia. El que no ve o no quiere ver, el que habla y hasta argumenta, pero sigue siempre tomando sobre sí todas las contradicciones y, a la vez, negando toda contradicción; con éste nada podemos hacer. No podemos responder: «Es evidentemente así.» El niega que haya cosa tal como «evidente». Es algo así como si alguien que no ve quisiera negar la vista; o, mejor: como si alguien que ve quisiera negar que ve y que hay la vista. Suponiendo que no tuviera ningún otro sentido, ¿cómo podríamos convencerle?

Si, pues, nos aferramos al darse absolutamente las cosas mismas (acerca del cual sabemos ahora que no significa darse los objetos singulares ingredientes mismos, por ejemplo, los objetos singulares absolutos de la cogitatio), plantéase la cuestión de hasta dónde alcanza y en qué medida o en qué sentido se vincula a la esfera de las cogitationes y de los objetos universales que son géneros de ellas. Si se ha recusado el prejuicio primero y fácil de tener que ve en la cogitatio singular y en la esfera de la inmanencia ingrediente lo único absolutamente dado, hay entonces que derribar también este otro — al que no es menos fácil sucumbir—: como si únicamente en las intuiciones genéricas tomadas de aquella esfera surgieran nuevos objetos dados en sí mismos .

«Mientras las vivimos conscientemente, tenemos absolutamente dadas, en la percepción refleja, las cogitationes», se empezaría, quizá,

diciendo. «Y podemos entonces mirar a lo universal que en ellas y en sus partes no-independientes ingredientes se singulariza; podemos captar objetos universales en abstracción intuitiva, y constituir, en el pensamiento relacionante intuitivo, como situaciones objetivas que se dan ellas mismas, las conexiones de esencia que se fundan puramente en aquellos objetos universales. Y esto es todo.»

Ahora bien, para el conocimiento intuitivo de los orígenes, de los datos absolutos, no hay tendencia más peligrosa que la de construirse demasiados pensamientos y extraer de estas reflexiones especulativas supuestas cosas obvias. Cosas que no suelen en modo alguno, por la mayor parte, formularse expresamente y que, ya por ello, no son sometidas a crítica intuitiva alguna; cosas que más bien determinan tácitamente la dirección de la investigación y la restringen inadmisiblemente. La razón es conocimiento intuitivo, y se propone, precisamente, reducir el entendimiento a la razón. El entendimiento no debe interferir e introducir de contrabando sus letras en blanco no garantizadas entre las garantizadas; y aqui no es que se ponga de ningún modo en cuestión su método de cambio y conversión, que se basa en los solos bonos del Tesoro.

Por tanto, lo menos posible de entendimiento, pero lo más posible de intuición pura. Intuitio sine comprehensione. Nos viene, en efecto, a la memoria el lenguaje de los místicos cuando describen la intuición intelectual, que no es ningún saber de entendimiento. Y todo el arte consiste en dejar la palabra puramente al ojo que ve y desconectar el mentar que, entreverado al ver, transciende; desconectar el supuesto tener dado a la vez, lo pensado a la vez y, eventualmente, lo que es una interpretación introducida por una reflexión que se sobreañade. La constante pregunta es: esto que se mienta, está dado en el auténtico sentido, se ve y capta en el sentido más estricto; o la mención va más allá?

Esto supuesto, en seguida llegamos al conocimiento de que sería una ficción creer que la investigación intuitiva se mueve en la esfera de la llamada percepción interna y en la abstracción edificada sobre ella, puramente inmanente, que capta las ideas de los fenómenos y de las partes no-independientes de los fenómenos de aquella percepción. Hay múltiples modos de objeto y, con ellos, múltiples modos del llamado «darse los objetos», y quizá el darse del ser en el sentido de la llamada

«percepción interna» y, a su vez, también, el darse del ser de la ciencia natural y objetivadora no son sino algunos entre los modos de darse, mientras que los otros, aunque calificados de no existentes, son también modos de darse, y sólo porque lo son pueden contraponerse a aquéllos y ser diferenciados de ellos en la, evidencia.

QUINTA LECCIÓN

Averiguada la evidencia de la cogitatio y aceptado el paso siguiente (a saber: que se da evidentemente lo universal), lleva éste al punto a otros.

Percibiendo color y practicando la reducción, obtengo el fenómeno puro de color; y si llevo a cabo ahora una abstracción pura, entonces obtengo la esencia de color fenomenológico en general. Pero ¿no me hallo también en plena posesión de esta esencia cuando tengo una fantasía clara?

En cuanto al recuerdo, no es éste cosa tan simple, y ya ofrece, entretejidas unas con otras, distintas formas de objeto y de modo de darse. Así, podríamos referirnos al llamado recuerdo primero, a la retención necesariamente entretejida con toda percepción. La vivencia que ahora vivimos se vuelve objeto para nosotros en la reflexión inmediata, y sigue en ella exponiéndose el mismo objeto: el mismo sonido, que era aún tan sólo hace un instante efectivo ahora, siempre todavía el mismo, pero retrocediendo hacia el pasado y constituyendo en él el mismo punto objetivo del tiempo. Y si el sonido no termina, sino que dura y, en tanto que dura, se expone, en cuanto al contenido, como siendo el mismo o variando, ¿acaso no puede captarse con evidencia (dentro de ciertos límites) que dura o que varía? Y, a su vez, ¿no está contenido en esto que el ver alcanza más allá del puro punto del ahora; o sea, que consigue retener intencionalmente, en el nuevo ahora de cada caso, lo que ya no existe ahora, y logra estar cierto de un trecho de pasado en el modo de un dato evidente? Aquí se distinguen, además, de una parte, lo objetivo de cada caso, que es y que era, que dura y varía; de

otra parte, el correspondiente fenómeno de presente y de pasado, de duración y de variación, que es cada vez un ahora y que trae a fenómeno, a manifestación — en el escorzarse que va contenido en él mismo y en el variar constante que experimenta — el ser temporal. Lo objetivo no es trozo alguno ingrediente del fenómeno, y, sin embargo, se constituye en el fenómeno. Se expone en él y está en él dado como «siendo» evidentemente.

En lo que concierne al darse las esencias, se constituye éste, no meramente sobre la base de la percepción y de la retención entretejida con ella — de modo tal que, por decirlo así, extrae del fenómeno mismo un universal—, sino también de modo que universaliza el objeto que aparece, que pone un universal referido a él (por ejemplo: contenido temporal en general, duración en general, variación en general). Además, pueden servir de base al darse esencias la fantasía y la rememoración; dan éstas las posibilidades mismas susceptibles de ser captadas puramente. El darse esencias extrae también de estos últimos actos, en el mismo sentido, objetos universales que, por otra parte, no están contenidos como ingredientes en ellos.

Es manifiesto que una captación de esencias plenamente evidente remite, sí, a una intuición sin gular sobre cuya base tiene que construirse; pero no a una percepción singular que haya dado lo singular que sirve de ejemplo como algo presente ahora de modo genuino. Las esencias de cualidad acústica fenomenológica, de intensidad acústica fenomenológica, de matiz cromático fenomenológico, de luminosidad fenomenológica, etc., están dadas ellas mismas tanto cuando la abstracción ideadora se lleva a cabo sobre la base de una percepción, como cuando se hace sobre la base de una representación de la fantasía, y es en ambos casos irrelevante la posición de existencia (efectiva, en el primero; modificada, en el segundo). Rige lo mismo respecto de la captación de esencias que se refiere a las especies de datos psíquicos en sentido propio, como juicio, afirmación, negación, percepción, raciocinio, etc. Y rige luego, naturalmente, a propósito de situaciones objetivas genéricas que corresponden a tales objetos universales. La evidencia de que, de dos especies de sonidos, una es más baja y la otra es más alta, y de que esta relación no es invertible, se constituye en la visión. Tiene que haber ejemplos ante los ojos, pero no necesariamente en el modo de situaciones objetivas de la percepción. Para la

consideración de esencias están en pie de igualdad la percepción y la representación de la fantasía; se puede destacar visualmente, se puede abstraer la misma esencia igual de bien a partir de ambas, y las posiciones de existencia que van enlazadas a ellas son irrelevantes. El hecho de que el sonido percibido, a una con su intensidad, su cualidad, etc., exista en cierto sentido, y que el sonido de la fantasía (digamos, directamente, «el sonido fingido») no exista; el hecho de que el uno esté genuinamente presente con evidencia, y el otro no; el hecho de que, en el caso de la rememoración, el sonido esté puesto, en vez de como siendo ahora, más bien como habiendo sido y estando en el ahora únicamente representado: todo ello cae en otro género de consideraciones. Son cosas que no importan para la consideración de esencias, salvo que se enderece ésta justamente a presentar esas diferencias — que también tienen su darse — y a establecer acerca de ellas intelecciones genéricas.

Por lo demás, desde luego es cosa clara que incluso cuando los ejemplos que subyacen están dados en percepciones, precisamente no se toma en cuenta lo que señala al dato de la percepción: la existencia. La fantasía, sin embargo, no sólo cumple iguales funciones que la percepción para la consideración de esencias; parece además contener en sí misma datos singulares y, por cierto, como datos efectivamente evidentes.

Tomemos la mera fantasía (como fantasía sin la posición que lleva consigo el recuerdo). Un color fantaseado no es un dato en el sentido de un color de la sensación. Distinguimos el color fantaseado, de una vivencia de fantasear ese color. El cernirse en mi fantasía el color (para expresarlo toscamente) es un ahora, es una cogitatio ahora existente; pero el color mismo no es un color ahora existente, no es color sentido. Por otra parte, sin embargo, está en cierto modo dado; se alza, desde luego, ante mis ojos. También él, igual que el color de la sensación, puede ser reducido: excluyendo todas las significaciones transcendentes, no significa para mí, pues, color del papel, color de la casa, etc. Puede suspenderse toda posición empírica de existencia; tomo entonces el color exactamente como lo «veo», como lo cuasi «vivo». Pero, a pesar de ello, no es una parte ingrediente de la vivencia de la fantasía; no es color presente, sino color representado; se alza como ante los ojos, pero no como presente genuino. Mas, con todo, es visto, y, como visto, está dado en cierto sentido. No lo pongo, por ello, como una existencia física o

psíquica; tampoco lo pongo como existencia en el sentido de una auténtica cogitatio, pues ésta es un ahora ingrediente, un dato que está evidentemente caracterizado como dato ahora. El que el color de la fantasía no esté dado ni en el uno ni en el otro sentido no significa, sin embargo, que no lo esté en ninguno. Aparece, y aparece él mismo; se expone a sí mismo; viéndolo en su hacerse presente, puedo yo juzgar acerca de él, acerca de las partes no-independientes que lo constituyen y del nexo entre ellas. Naturalmente, también ellas están dadas en el mismo sentido, y, en el mismo sentido, no están existiendo «efectivamente» en la vivencia total de fantasía, no están presentes como ingredientes, sino que sólo están «representadas». El juicio de fantasía puro, que expresa meramente el contenido, la esencia singular de lo que aparece, puede decir: «Esto es de tal índole, contiene tales partes no-independientes, varía de tal y tal modo», sin juzgar en lo más mínimo sobre existencia como efectivo ser en el tiempo efectivo, sobre efectivos ser-ahora, ser-pasado, ser-futuro. Así que podríamos decir que se juzga sobre la esencia individual, y no sobre la existencia. Precisamente por ello, el juicio genérico de esencias — que solemos llamar simplemente juicio de esencias — es independiente de la diferencia entre percepción y fantasía. La percepción pone existencia, pero tiene también una esencia; el contenido puesto como existente puede ser el mismo en la representación.

Pero la contraposición de existencia y esencia, ¿qué puede querer decir, sino que dan aquí noticia de sí dos modos de ser en dos modos del darse ellos mismos, y que hay que distinguirlos? En el mero fantasear un color, la existencia, que implanta al color como realidad efectiva en el tiempo, queda fuera de cuestión; nada se juzga de ella y tampoco está nada de ella dado en el contenido de la fantasía. Pero ese color aparece, se alza, es un «esto que está aquí» que puede convertirse en sujeto de un juicio, y de un juicio evidente. Luego en las intuiciones de la fantasía y los juicios evidentes que se fundan en ellas se anuncia un modo del darse. Cierto que si nos quedamos en la esfera de lo individualmente singular no dan para mucho los tales juicios. Sólo cuando constituimos juicios genéricos de esencias obtenemos objetividad firme, como exige la ciencia. Pero esto aquí no nos importa. Ahora bien, con todo ello parece que nos hemos precipitado en un formidable torbellino.

El punto de partida fue la evidencia de la cogitatio. Pareció, en un

principio, que tuviéramos un suelo firme, enteramente puro ser; que no hubiera más que tomar y ver. Se admitía fácilmente que, respecto de aquellos datos, podía compararse y distinguir; que se podía extraer objetos universales específicos y obtener, así, juicios de esencias. Ahora, en cambio, se muestra que, considerándolo con más precisión, el puro ser de la cogitatio no se expone en absoluto como una cosa tan simple. Se ha mostrado que ya en la esfera cartesiana se «constituyen» diversos objetos, y el constituirse significa que los datos inmanentes no están simplemente en la conciencia como en una caja — tal como al principio parece—, sino que se exponen cada vez en algo así como «fenómenos», en fenómenos que no son ellos mismos los objetos ni contienen como ingredientes los objetos; fenómenos que en su mutable y notabilísima estructura en cierto modo crean los objetos para el yo, en la medida en que precisamente se requieren fenómenos de tal índole y tal formación determinadas para que haya lo que se llama «un dato».

En la percepción y su retención se constituye el objeto temporal originario; sólo en una tal conciencia puede estar dado el tiempo. Asimismo, en la conciencia de lo universal, levantada sobre percepción o sobre fantasía, se constituye lo universal; en la fantasía — mas también en la percepción — se constituye, prescindiendo de la posición de existencia, el contenido de intuición en el sentido de la esencia singular. Y a esto se añaden — para hacer inmediatamente memoria otra vez de ellos — los actos categoriales, que son siempre aquí el supuesto de los enunciados evidentes. Las formas categoriales que surgen de ellos — que se expresan en la forma de la predicación, la atribución, etc., en palabras como es y no, lo mismo y otro, uno y varios, y y o — remiten a formas del pensamiento, por medio de las cuales, sin embargo, sobre el fundamento de actos elementales que hay que enlazar sintéticamente, vienen a conciencia, cuando se construyen adecuadamente, ciertos datos: situaciones objetivas de esta o aquella forma ontológica. También aquí «sucede» el «constituirse» el objeto de que se trata en actos de pensamiento informados de tal o tal otro modo; y la conciencia en que se lleva a cabo el darse — por así decir, el puro ver las cosas—, a su vez, no es a modo de una mera caja en que sencillamente están esos datos, sino que la conciencia que ve es — prescindiendo de la atención — actos de pensamiento informados de tal o tal otro modo. Y las cosas, que no son los actos de pensamiento, están, sin embargo, constituidas en ellos,

vienen en ellos a estar dadas; y, por esencia, solamente así constituidas se muestran como lo que son.

Mas ¿no son todas estas cosas puros milagros? ¿Y dónde comienza y dónde termina este constituir objetos? ¿Hay en él límites efectivos? No se lleva a cabo en cierto modo, en cada representación y en cada juicio, un darse algo? ¿No es todo objeto, en tanto que es intuido, representado, pensado de tal o tal otro modo, un dato, y un dato evidente? En la percepción de una cosa exterior, la cosa (por ejemplo, una casa que está ante nuestra vista) se dice, justamente, percibida. Esta casa es una transcendencia, y sucumbe, en lo que hace a su existencia, a la reducción fenomenológica, Está dado de modo efectivamente evidente el aparecer la casa, esta cogitatio que emerge en el río de la conciencia y pasa en él. En este fenómeno de la casa encontramos un fenómeno de rojo, un fenómeno de extensión, etc. Estos son datos evidentes. Pero ¿no es acaso también evidente que en el fenómeno de la casa aparece precisamente una casa, por la cual justamente se llama aquél una percepción de una casa? Y no únicamente una casa en general, sino exactamente esta casa, determinada así y asá y que aparece en esa tal determinación. ¿No puedo yo decir, juzgando con evidencia: «De acuerdo con el fenómeno (o según el sentido de esta percepción) la casa es de tal y tal manera, un edificio de ladrillo con tejado de pizarra, etc.»?

Y si llevo a cabo una ficción en la fantasía, por ejemplo tal que me imagine a San Jorge a caballo matando al dragón, ¿no es evidente que el fenómeno de fantasía representa precisamente a San Jorge, a este San Jorge «que» «es» descriptible con tales y cuales rasgos — en el presente caso, a esta «transcendencia» —? ¿No puedo yo juzgar con evidencia, no sobre el contenido ingrediente del fenómeno de fantasía, sino sobre el objeto, sobre la cosa que aparece? Cierto que en el marco de la auténtica representación sólo entra un lado del objeto, y unas veces éste, otras aquél; pero, sea ello como quiera, sin embargo es evidente que este objeto — San Jorge a caballo, etc.— se halla en el sentido del fenómeno y que se manifiesta en él fenoménicamente «como dato».

Y, finalmente, el llamado pensamiento sirnb6lico. Pienso, por ejemplo, «dos por dos son cuatro» sin intuición alguna. ¿Puedo dudar de que pienso esa proposición aritmética y de que lo pensado no concierne, por ejemplo, al tiempo que hace hoy? También aquí tengo evidencia; tengo algo así como un darse algo? Si hemos llegado tan lejos, no queda

otro remedio: tenemos que reconocer también que, en cierto modo, también está «dado» lo contrasentido, lo completamente absurdo. Un cuadrado redondo no aparece en la fantasía como me aparece eI caballero que mata al dragón; y tampoco lo hace en la percepción, como una cosa exterior cualquiera; pero hay ahí sin embargo, evidentemente, un objeto intencional. Puedo describir el fenómeno «pensamiento de un cuadrado redondo» en lo que hace a su contenido ingrediente, pero el cuadrado redondo no está en él y, sin embargo, es evidente que está pensado en ese pensamiento y que a lo pensado como tal atribuye el pensamiento, precisamente, redondez y cuadratura, o que el objeto de ese pensamiento es redondo y cuadrado a la vez.

Ahora bien, en modo alguno se debe decir que esos datos aducidos en la última enumeración sean efectivos datos en sentido auténtico (según eso estaría, en fin, «evidentemente dado» todo lo percibido, representado, fingido, representado simbólicamente, todo lo ficticio y absurdo), sino que se debe tan sólo señalar que se encuentran aquí grandes dificultades. Por principio, no nos pueden éstas impedir decir, antes incluso de su aclaración, que a donde alcanza la evidencia efectiva, alcanza el darse algo. Pero, naturalmente, la gran cuestión será en todas partes averiguar puramente, en la realización de la evidencia, qué está verdaderamente dado en ella y qué no lo está, qué pone de su cuenta y qué añade interpretativamente, sin fundamento en los datos, un pensar impropio.

Y se trata siempre, no de consignar como dados cualesquiera fenómenos, sino de traer a intelección la esencia del darse y el constituirse de los diversos modos de objeto. Ciertamente tiene todo fenómeno intelectual su referencia objetiva y — es ésta una evidencia de esencias

primordial — su contenido ingrediente como cúmulo de las partes no-independientes que lo componen como ingredientes; y, de otra parte, tiene su objeto intencional, un objeto que él mienta, según su índole esencial, como constituido de tal o cual modo.

Si esta situación puede traerse realmente a la evidencia, esta evidencia tiene entonces que enseñarnos todo lo necesario; en ella tiene que iluminarse lo que significa propiamente esa «inexistencia intencional» y en qué relación está con el contenido ingrediente del fenómeno intelectual mismo. Tenemos que ver en qué nexo surge como efectiva y auténtica evidencia y qué es en ese nexo el dato efectivo y

auténtico. Importará luego sacar a luz los diferentes modos del auténtico darse (o, respectivarnente, la constitución de los diferentes modos de objeto) y las relaciones de unos con otros: el darse de la cogitatio, el darse de la cogitatio que sobrevive en el recuerdo fresco, el darse de la unidad fenoménica que dura en el río de fenómenos, el darse de su rnutación, el darse de la cosa en la percepción «externa», el de las diversas formas de la fantasía y la rememoración, así como el de las múltiples percepciones y demás representaciones que se unifican sintéticamente en los nexos que les son propios. También, desde luego, los datos lógicos, el darse del universal, del predicado, de la situación objetiva, etc.; y también el darse de un contrasentido, de una contradicción, de un no-ser, etc. Siempre, ya se manifieste en él algo meramente representado, o algo verdaderamente existente, algo real o algo ideal, algo posible o algo imposible, el darse es un darse en el fenómeno de conocimiento, en el fenómeno de un pensamiento en el sentido más amplio de la palabra; y en la consideración de esencias hay por todas partes que perseguir esta correlación al pronto tan asombrosa.

Sólo en el conocimiento puede estudiarse la esencia del objeto en general según todas sus configuraciones fundamentales; sólo en él está dada; sólo en él puede verse con evidencia. Este ver evidente es él mismo el conocimiento en el sentido más pleno; y el objeto no es una cosa que esté dentro del conocimiento como en un saco, como si el conocimiento fuera una forma vacía siempre igual, uno y el mismo saco vacío, dentro del cual unas veces está metido esto y otras veces lo está lo de más allá. Sino que vemos en el darse que el objeto se constituye en el conocimiento; que cuantas configuraciones fundamentales del objeto hay que separar, tantas son también las de los actos cognoscitivos que dan y los grupos y nexos de actos cognoscitivos que hay que distinguir. Y los actos de conocimiento, más ampliamente, los actos intelectuales en general no son singularidades inconexas que vienen y van sin nexo en el río de la conciencia, Referidas esencialmente las unas a las otras, muestran correspondencias teleológicas y respectivos nexos de cumplimiento, confirmación, verificación y sus opuestos. Y los que importan son estos nexos, que exponen la unidad propia del entendimiento. Ellos mismos son constituidores de objetos; ellos vinculan lógicamente los actos que dan impropiamente y los que dan propiamente, los actos de mero representar o, más bien, de mero creer, y

los actos de intuir; y, a su vez, vinculan las multiplicidades de actos referidos al mismo objeto, ya sean actos de pensar intuitivo o de pensar no intuitivo.

Y sólo en estos nexos, y no de un golpe, sino en un proceso ascendente, se constituye el objeto de la ciencia objetiva, sobre todo, el objeto del ser tempo-espacial real.

Hay que estudiar todo esto, y hay que estudiarlo en la esfera de la evidencia pura, para aclarar los grandes problemas de la esencia del conocimiento y del sentido de la correlación de conocimiento y objeto de conocimiento. El problema originario fue la relación entre la vivencia subjetivamente psicológica y el ser en sí captado en ella (primeramente, el ser real y, luego, también los entes matemáticos y los demás entes ideales). En primer lugar, se necesita la evidencia de que el problema radical tiene más bien que ser el de la relación entre conocimiento y objeto, pero en sentido reducido, según el cual no se habla de conocimiento humano, sino de conocimiento en general, sin referencia alguna de simultánea posición existencial, ya sea al yo empírico o a un mundo real. Se precisa la evidencia de que el problema verdaderamente importante es el de la donación última de sentido por parte del conocimiento y, por lo tanto, a un tiempo, el del objeto en general, el cual sólo es lo que es en su correlación con el conocimiento posible. Luego se necesita la evidencia de que este problema sólo puede resolverse en la esfera de la evidencia pura, en la esfera del darse absoluto, que es, como tal, norma suprema; y de que, en consecuencia, tenemos que perseguir una a una, usando el procedimiento de ver, todas las configuraciones fundamentales del conocimiento y todas las configuraciones fundamentales del objeto que viene en él — completa o parcialmente — a darse, para así determinar el sentido de todas las correlaciones que hay que iluminar.

CURSO DE IDEAS DE LAS LECCIONES

El pensamiento natural, de la vida y la ciencia, despreocupado de las dificultades que conciernen a la posibilidad del conocimiento; el pensamiento filos6fico, definido por el hecho de tener tomada una postura respecto de los problemas que atañen a la posibilidad del conocimiento.

Las perplejidades en que se envuelve la reflexión acerca de la posibilidad de un conocimiento que alcance las cosas mismas: ¿cómo puede el conocimiento llegar a estar cierto de su adecuación a las cosas que existen en sí? ¿Cómo puede alcanzarlas? ¿Qué se les da a las cosas en sí de los movimientos de nuestro pensamiento y de las leyes lógicas que los rigen? Son éstas leyes de nuestro pensar, leyes psicológicas. — Biologismo: las leyes psicológicas como leyes de la adaptación.

Contrasentido: cuando se reflexiona de modo natural sobre el conocimiento y se lo clasifica, juntamente con su obra , en el sistema de pensamiento natural de las ciencias, se cae al principio en atractivas teorías, que, sin embargo, terminan siempre en contradicción o contrasentido. — Tendencia al escepticismo sin rebozo. Ya a tal intento de toma de postura científica ante estos problemas puede dársele el nombre de teoría del conocimiento. Surge, en todo caso, la idea de la teoría del conocimiento como la ciencia que resuelve las dificultades que aquí se presentan; la ciencia que nos da la intelección última, clara — o sea, concorde consigo misma —en la esencia del conocimiento y en la posibilidad de lo que el conocimiento obra. La crítica del conocimiento,

en este sentido, es la condición de la posibilidad de la metafísica.

El método de la crítica del conocimiento es el fenomenológico. La fenomenología es la doctrina universal de las esencias, en la que halla su lugar la ciencia de la esencia del conocimiento.

¿Qué método es éste? Si está puesto en cuestión el conocimiento en general en lo que hace a su obra, ¿cómo puede establecerse una ciencia del conocimiento? ¿Qué método puede aquí llevar a buen puerto?

A. Primer grado de la consideración fenomenológica

1) En un primer momento se duda de que, en general, tal ciencia sea posible. Si pone en cuestión todo conocimiento, ¿cómo puede comenzar, puesto que cada conocimiento que escoja por punto de partida estará también, como conocimiento, puesto en cuestión?

Sin embargo, ésta es una dificultad meramente aparente. Por el hecho de que «se ponga en cuestión», no se niega el conocimiento ni se le declara en todo sentido cosa dudosa. Se cuestionan ciertos rendimientos que se le atribuyen, pero queda indeciso, incluso, si las dificultades atañen a todos los tipos posibles de conocimientos. En cualquier caso, si la teoría del conocimiento quiere volverse hacia el problema de la posibilidad del conocimiento, tiene que tener conocimientos acerca de posibilidades del conocimiento, que, como tales conocimiento, son indudables; conocimientos en el más estricto sentido, a los que corresponde el carácter de certeros, y que versan acerca de «su» propia posibilidad de conocimiento, cuyo carácter de certera es absolutamente indudable. Si ha venido a ser cosa oscura y dudosa cómo es posible que el conocimiento sea certero, y si estamos inclinados a dudar de que ello sea posible, entonces, en primer lugar, hemos de tener a la vista casos indudables de conocimientos o de conocimientos posibles que alcanzan certeros, o alcanzarían realmente, sus objetos. Al comenzar no nos es lícito admitir ningún conocimiento como conocimiento; de lo contrario, no tendríamos meta alguna o, lo que es lo mismo, una meta con sentido.

Nos ofrece aquí un punto de partida la meditación cartesiana sobre la duda: la existencia de la cogitatio, de la vivencia, es indudable mientras se la vive y se reflexiona simplemente sobre ella; el aprehender y tener intuitivos y directos la cogitatio son ya un conocer; las cogitationes son los primeros datos absolutos.

2) A ello se enlaza, con toda naturalidad, la primera reflexión gnoseológica:

¿Qué es lo que decide en estos casos la incuestionabilidad y, en cambio, en otros de presuntos conocimientos, la cuestionabilidad? ¿Por qué en ciertos casos la tendencia al escepticismo y la duda sobre cómo puede ser alcanzado certeramente un ser en el conocimiento; y por qué no esa duda ni esa dificultad en el caso de las cogitationes?

Con lo primero con que se contesta — ésta es, precisamente, la respuesta más a mano — es con el par de conceptos o de palabras: inmanencia y transcendencia. El conocimiento intuitivo de la cogitatio es inmanente; el conocimiento en las ciencias objetivas —en las ciencias de la naturaleza y en las del espíritu, más también, considerado de cerca, en las ciencias matemáticas— es transcendente. Para las ciencias objetivas hay el reparo de la transcendencia, la cuestión: ¿cómo puede el conocimiento ir más allá de sí mismo; cómo puede alcanzar certeramente un ser que no se encuentra en el marco de la conciencia? Desaparece esta dificultad en el caso del conocimiento intuitivo de la cogitatio.

3) Al principio se tiende — y se toma ello por cosa que es evidente de suyo — a interpretar la inmanencia como inmanencia ingrediente e incluso, en sentido psicológico, como inmanencia real : en la vivencia cognoscitiva, como el ser efectivamente real que es, o en la conciencia del yo a que pertenece la vivencia, se encuentra también el objeto de conocimiento. Se toma como cosa patente por sí misma el hecho de que el acto de conocimiento puede encontrar su objeto y alcanzarlo certeramente en una misma conciencia y un mismo ahora real. Lo inmanente, dirá el principiante, está en mí; lo transcendente, fuera de mí.

Sin embargo, consideradas las cosas de más cerca, se distinguen: inmanencia ingrediente e inmanencia en el sentido del darse la cosa misma que se constituye en la evidencia. Se considera que lo inmanente como ingrediente es lo indubitable, justo porque no expone ninguna otra cosa, porque no mienta nada más allá de sí mismo; porque, aquí, lo que está mentado, está también dado en sí mismo por completo y de un modo enteramente adecuado. En un principio no aparece todavía en el campo visual nada que se dé en sí mismo, excepto lo inmanente como ingrediente.

4) Por lo tanto, al principio no se distingue. El primer grado de claridad es, pues, éste: Lo inmanente ingrediente, o lo adecuadamente

dado en sí mismo (esto significa a esta altura lo mismo que aquello) es incuestionable; me es lícito utilizarlo. Lo transcendente (lo no inmanente en el sentido de ingrediente) no me es lícito utilizarlo; luego tengo que llevar a cabo una reducción fenomenológica, una exclusión de todas las posiciones transcendentes.

¿Por qué? Si es para mí oscuro cómo puede el conocimiento alcanzar certeramente lo transcendente, lo no dado en si mismo, sino «transmentado», entonces, con seguridad, ninguno de los conocimientos y ciencias transcendentes puede ayudarme en algo a conseguir claridad. Lo que quiero es claridad. Quiero comprender la posibilidad de ese certero alcanzar; pero ello significa, si medito en su sentido, que yo quiero tener ante mis ojos la esencia de la posibilidad de ese alcanzar certeramente, que quiero traerla intuitivamente a dato. El ver no puede demostrarse. El ciego que quiere convertirse en vidente no llega a serlo por demostraciones científicas. Las teorías físicas y fisiológicas de los colores no dan claridad intuitiva alguna acerca del sentido del color, tal como lo tiene el que ve. Si la crítica del conocimiento es, pues, según se hace indudable a partir de este examen, una ciencia que quiere constantemente, sólo y respecto de todas las especies y formas del conocimiento hacer claridad, no puede, entonces, emplear ninguna ciencia natural; no puede remitirse a sus resultados ni a sus comprobaciones sobre el ser. Estos permanecen para ella en cuestión. Para ella todas las ciencias son sólo fenórnenos de ciencia. Toda remisión a ellas significa una errónea […]. Esta se origina, a su vez, por un desplazamiento del problema erróneo, pero, desde luego, frecuentemente explicable: del esclarecimiento del conocimiento en lo que hace a las posibilidades esenciales de su obra, a la explicación científico-natural (psicológica) del conocimiento como hecho natural. Luego, para evitar este desplazamiento del problema y conservar constantemente en el pensamiento el sentido de la pregunta por aquella posibilidad, se precisa de la reducción fenomenológica.

Que significa: A todo lo transcendente (a todo lo que no me es dado inmanentemente) hay que adjudicarle el índice cero; es decir, su existencia, su validez no deben ser puestas como tales, sino, a lo sumo, como fen6rneno de validez. Me es lícito disponer de las ciencias todas sólo en cuanto fenómenos, o sea, no en cuanto sistemas de verdades vigentes que pueda emplear yo (ni como premisas, ni aun como

hipótesis) de punto de arranque. Así, por ejemplo, la psicología entera, la ciencia entera de la naturaleza. El auténtico sentido del principio es, entretanto, la exhortación constante a permanecer junto a las cosas que aquí, en la crítica del conocimiento, están en cuestión; la continua invitación a no mezclar los problemas que hay aquí con otros completamente distintos. El esclarecimiento de las posibilidades del conocimiento no se halla por vía de ciencia objetiva. Querer traer el conocimiento a que se dé en sí mismo con evidencia y, así, ver la esencia de su obra no significa deducir, inducir, ni calcular; no significa inferir con fundamento, a partir de cosas ya dadas o que valen por dadas, nuevas cosas.

B. Segundo grado de la consideración fenomenológica

Para traer a un grado superior de claridad la esencia de la investigación fenomenológica y de sus problemas, necesitamos ahora un nuevo estrato de consideraciones.

1) Ante todo, la cogitatio cartesiana misma precisa de la reducción fenomenológica. El fenómeno psicológico en la apercepción y la objetivación psicológicas no es realmente un dato absoluto, sino que sólo lo es el fenómeno puro, el fenómeno reducido. El yo que vive, este objeto, el hombre en el tiempo mundanal, esta cosa entre las cosas, no es dato absoluto alguno; luego tampoco lo es la vivencia como vivencia de él. Abandonamos definitivamente el suelo de la psicología, incluso el de la psicología descriptiva. Con ello se reduce también la pregunta que originariamente nos incitaba. No es: «¿Cómo puedo yo, este hombre, alcanzar certeramente en mis vivencias un ser en sí fuera de mí?» En el lugar de esta pregunta, ya desde el principio ambigua y — merced a su carga transcendente — compleja y llena de facetas, surge ahora la cuestión fundamental pura: ¿cómo puede el fenómeno puro de conocimiento alcanzar certeramente algo que no le es inmanente? ¿Cómo puede e conocimiento (que se da en sí mismo absolutamente) alcanzar certeramente algo que no se da en sí mismo? Y ¿cómo puede comprenderse este alcanzar? A un tiempo, se reduce el concepto de la inmanencia ingrediente. Ya no significa, a la vez, la inmanencia real, la inmanencia en la conciencia del hombre y en el fenómeno psíquico real.

2) Si ya tenemos los fenómenos intuitivos, parece que tenemos

también ya una fenomenología, una ciencia de estos fenómenos.

Pero, tan pronto como la comenzamos, notamos una cierta angostura: el campo de los fenómenos absolutos — tomados éstos en su singularidad — no parece satisfacer suficientemente nuestras intenciones. ¿Qué han de suministrarnos las intuiciones singulares, por más seguramente que nos traigan a darse en sí mismas cogitationes? Parece en principio cosa que se comprende de suyo el que, sobre la base de estas intuiciones, pueden emprenderse operaciones lógicas, se puede comparar, diferenciar, traer bajo conceptos, predicar; aunque tras todo ello hay, como después se hace patente, nuevos objetos. Pero aceptar todo esto como comprensible de suyo y no meditar más en ello, es no ver cómo hayan de poder hacerse en este terreno averiguaciones universalmente válidas de la índole que necesitamos.

Una cosa, sin embargo, parece que nos ayuda a proseguir: la abstracción ideativa. Nos da ella objetos universales inteligibles, especies, esencias; y, así, parece que queda dicha la palabra salvadora, pues buscamos, efectivamente, claridad intuitiva acerca de la esencia del conocimiento. El conocimiento pertenece a la esfera de las cogitationes; luego tenemos que elevar intuitivamente a la conciencia de lo universal objetos universales de esta esfera, y vendrá a ser posible una doctrina de la esencia del conocimiento.

Damos este paso enlazando con una consideración de Descartes acerca de la percepción clara y distinta. La «existencia» de la cogitatio está garantizada por su darse en sí misma absolutamente, por su carácter de dato de la evidencia pura. Siempre que tengamos evidencia pura, puro mirar y captar un objeto, directamente y en sí mismo, tendremos los mismos derechos, la misma incuestionabilidad.

Este paso nos entrega un nuevo objeto como dato absoluto: la esencia; y, puesto que en un principío permanecen inadvertidos los actos lógicos que reciben expresión en el acto de enunciar sobre la base de lo visto, resulta aquí a la vez el campo de los enunciados sobre las esencias o, correlativamente, de las situaciones objetivas genéricas, dadas en el ver puro. Al principio, por lo tanto, no distinguidos de los datos universales aislados.

3) ¿Tenemos, así, ya todo? ¿Tenemos perfectamente delimitada la fenomenología y tenemos la clara evidencia de estar en posesión de cuanto necesitamos en la crítica del conocimiento? ¿Y tenemos claridad

acerca de los problemas que hay que resolver?

No. El paso que hemos dado nos lleva más allá. En primer lugar, nos hace patente que la inmanencia ingrediente es sólo un caso especial del concepto, más extenso, de la inmanencia en general (y lo mismo la transcendencia como lo no-ingrediente, respecto de la transcendencia en general). Ya no es cosa de suyo comprensible, ni está libre de reparos, el que sean lo mismo lo absolutamente dado y lo inmanente en el sentido de ingrediente; pues lo universal está absolutamente dado y no es inmanente como ingrediente. El conocimiento de lo universal es algo singular; es siempre un instante en la corriente de la conciencia. Pero lo universal mismo que está ahí dado en la evidencia no es cosa alguna singular, sino, precisamente, un universal y, por tanto, algo transcendente en el sentido de no-ingrediente.

Consiguientemente, el concepto de la reducción fenomenológica obtiene una determinación más precisa y más profunda y un sentido más claro. No es: «exclusión de lo transcendente como no-ingrediente» (por ejemplo, en sentido empírico-psicológico), sino: «exclusión de lo transcendente en general como algo existente que hay que admitir», o sea, de todo cuanto no es dato evidente en el auténtico sentido, dato evidente del ver puro. Pero se mantiene, naturalmente, todo lo que dijimos. Quedan excluidas (y aceptadas sólo como «fenómenos») las vigencias o las realidades derivadas en las ciencias por inducción o deducción a partir de hipótesis, hechos o axiomas; e igualmente queda en suspenso, desde luego, todo recurso a cualquier «saber», a cualquier «conocimiento». La investigación ha de mantenerse en el puro ver, pero no por ello tiene que limitarse a lo inmanente ingrediente. Es investigación en la esfera de la evidencia pura: investigación de esencias. También dijimos que su campo es lo a priori dentro de lo absolutamente dado en sí mismo.

Así, pues, ahora está caracterizado este campo. Es un campo de conocimientos absolutos, para el que quedan en la indecisión el yo, y el mundo, y Dios, y las multiplicidades matemáticas y cuantos objetos de las ciencias haya. Conocimientos que no son dependientes de todas estas cosas; que valen lo que valen, tanto si respecto de aquéllas se es escéptico, como si no. Todo esto, pues, queda establecido. Pero el fundamento de todo es la captacióo del sentido del dato absoluto, de la absoluta claridad del estar dado, que excluye toda duda que tenga

sentido. En una palabra: la captación del sentido de la evidencia absolutamente intuitiva, que aprehende su objeto en sí mismo. En cierto modo, en el descubrimiento de ella estriba la significación histórica de la meditación cartesiana sobre la duda. Pero en Descartes fue todo uno descubrirla y dejarla perder. Nosotros no hacemos otra cosa que captar en su pureza y desarrollar de modo consecuente lo que ya se hallaba en aquella viejísima intención. (En relación con todo esto hemos discutido la interpretación psicologista de la evidencia como un sentimiento.)

C. Tercer grado de la consideración fenornenológica

Todavía necesitamos un nuevo estrato de meditaciones, que nos remonten a mayor claridad acerca del sentido de la fenomenología y de la problemática fenomenológica.

¿Hasta dónde alcanza el ámbito de lo que está en sí mismo dado? ¿Está encerrado en los límites del darse de la cogitatio y de las ideaciones que la captan genéricamente? Hasta donde él alcanza, «alcanza» nuestra esfera fenomenológica, la esfera de la claridad absoluta, de la inmanencia en el auténtico sentido.

Hemos ido siendo llevados hacia las profundidades, y en las profundidades se encuentran las oscuridades, y en las oscuridades, los problemas.

Al principio nos parecía que todo era simple y que exigía de nosotros un trabajo no muy difícil. Aunque se deseche el prejuicio de la inmanencia como inmanencia ingrediente (consistente en creer que justo ella es lo que importa), se permanece sin embargo adherido al principio a la inmanencia ingrediente, al menos en cierto sentido. Parece, al pronto, que la consideración de esencias tiene sólo que captar genéricamente lo inmanente como ingrediente a las cogitationes, y que sólo tiene que averiguar las relaciones que se fundan en estas esencias. Aparentemente, pues, cosa fácil: se lleva a cabo una reflexión; se vuelve la mirada a los propios actos; se dejan en vigencia sus contenidos ingredientes, tal como son, sólo que en reducción fenomenológica (ésta parece ser la única dificultad); y, a continuación, naturalmente, no hay sino que elevar lo intuido a la conciencia de lo universal.

Si miramos los datos de más cerca, la cosa se hace menos cómoda. Ante todo, las cogitationes que tomamos, en cuanto datos simples, por

algo en modo alguno misterioso, ocultan transcendencias de toda índole.

Cuando miramos de más cerca y advertimos cómo se oponen en la vivencia (por ejemplo, en la de un sonido), aun después de la reducción fenomenológica, el fenómeno y lo que aparece y cómo se oponen en el seno del dato puro, o sea, de la inmanencia auténtica, quedamos perplejos. Por ejemplo, el sonido dura; tenemos ahí la unidad evidentemente dada del sonido y de su distensión temporal con sus fases temporales — la fase del ahora y las fases del pasado—. Por otra parte tenemos, si reflexionamos, el fenómeno de la duración del sonido, que es él mismo algo temporal y tiene su correspondiente fase del ahora y sus fases del pasado. Y, en una fase del ahora del fenómeno que entresaquemos, no sólo es objeto el ahora del sonido mismo, sino que este ahora del sonido es ahí sólo un punto en una duración.

Basta este indicio (pertenecen a nuestras tareas especiales en lo que sigue análisis más detenidos) para que echemos de ver lo nuevo que hay aquí; a saber: que el fenómeno de la percepción de un sonido — de la percepción evidente y reducida — exige distinguir dentro de la inmanencia entre el fenómeno y lo que aparece. Luego tenemos dos datos absolutos: el dato del fenómeno y el dato del objeto, y el objeto, dentro de esta inmanencia, no es inmanente en el sentido de ingrediente, no es un fragmento del fenómeno. En efecto, las fases pasadas de la duración del sonido son todavía ahora objeto y, sin embargo, no están contenidas como ingredientes en el punto del ahora del fenómeno. Luego también en el fenómeno de la percepción encontramos lo mismo que encontrábamos en la conciencia de lo universal, esto es, que era una conciencia que constituye un dato que se da en sí mismo que no está contenido en lo ingrediente y que en modo alguno puede encontrarse como cogitatio.

En el grado ínfimo de la consideración, en el estadio de la ingenuidad, parece al principio que la evidencia fuera un mero ver, una mirada del espíritu desprovista de esencia, en todos los casos una y la misma e indiferenciada en sí misma. La vista ve las cosas; las cosas sencillamente existen, y, en el intuir verdaderamente evidente, existen en la conciencia, y la vista les dirige sencillamente su mirada. O, tomando la imagen de otro sentido, se trata de un directo captar o asir algo o señalar a algo que sencillamente es y existe. Todas las diferencias «están», pues, en las cosas, que son para sí y tienen por sí mismas sus diferencias.

Y, en cambio, analizado de más cerca, ¡qué distinto se muestra ahora

el ver las cosas! Aunque conservemos bajo el nombre de atención el mirar en sí indescriptible e indiferenciado, se muestra, sin embargo, que propiamente no tiene ningún sentido hablar de cosas que existen sencillamente y que sólo necesitan ser vistas; sino que ese «existir sencillamente» son ciertas vivencias de estructura específica y cambiante; que existen la percepción, la fantasía, el recuerdo, la predicación, etc., y que en ellas no están las cosas como en un estuche o un recipiente, sino que en ellas se constituyen las cosas, las cuales no pueden en absoluto encontrarse como ingredientes en aquellas vivencias. El «estar dadas las cosas» es exhibirse (ser representadas) de tal y tal modo en tales fenómenos. Y las cosas, a todo esto y en todo esto, no existen para sí mismas y «mandan a la conciencia sus representantes». Ello no ha de ocurrírsenos dentro de la esfera de la reducción fenomenológica. Sino que las co sas son y están dadas en sí mismas en el fenómeno y merced al fenómeno. Son o valen, ciertamente, como individualmente separables del fenómeno, en la medida en que no importa el fenómeno (la conciencia de estar dadas) singular; pero esencialmente son inseparables de él.

Muéstrase, pues, por todas partes esta admirable correlación entre el fenómeno de conocimiento y el objeto de conocimiento. Advertimos ahora que la tarea de la fenomenología — o, más bien, el campo de sus tareas e investigaciones — no es una cosa tan trivial, como si meramente hubiera que mirar, como si tan sólo hubiera que abrir los ojos. Ya en los casos primeros y más sencillos — en las formas ínfimas del conocimiento — se plantean las mayores dificultades al análisis puro y la pura consideración de esencias. Es fácil hablar en general de la correlación; pero es muy difícil aclarar el modo como se constituye en el conocimiento un objeto de conocimiento. Ahora la tarea es perseguir, dentro del marco de la evidencia pura o del darse las cosas en sí mismas, todas las formas del darse y todas las correlaciones y ejercer sobre todas ellas el análisis esclarecedor. Aquí, naturalmente, no entran en consideración sólo los actos aislados, sino también sus complexiones, sus nexos de concordancia y discordancia y las teleologías que surgen. Estos nexos no son conglomerados, sino unidades peculiarmente enlazadas, que vienen como a superponerse; y unidades de conocimiento, que, como tales, tienen también sus correlatos objetivos unitarios. Por tanto, son ellas mismas actos de conocimiento; sus tipos son tipos cognoscitivos;

sus formas son las formas del pensamiento y las de la intuición (no entendidos aquí estos términos en sentido kantiano).

Trátase ahora de perseguir paso a paso los datos en todas sus modificaciones: los auténticos y los inauténticos; los simples y los sintéticos; los que se constituyen de un golpe, por así decir, y los que, según su esencia, se edifican sólo paso a paso; los que valen absolutamente y aquellos que adquieren un darse y una plenitud de validez en ilimitado incremento a lo largo del proceso cognoscitivo.

Por esta vía llegamos, en fin, también a comprender cómo puede ser alcanzado el objeto real transcendente en el acto de conocimiento (o cómo puede ser en él conocida la naturaleza) tal como al principio está mentado, y cómo se cumple paulatinamente, en el continuado nexo cognoscitivo, el sentido de esta mención (siempre que tenga las formas que corresponden precisamente a la constitución del objeto empírico). Comprendemos entonces cómo se constituye de modo continuo el objeto empírico y cómo le está prescrita justo esta especie de constitución, y que él exige, por su esencia, precisamente esta constitución paso por paso.

Es claro que por este camino se hallan las formas metódicas que son determinantes para todas las ciencias y son constitutivas para todos los datos científicos; es decir, que procediendo así se halla la aclaración de la teoría de la ciencia y, merced a ella, implícitamente, la aclaración de todas las ciencias. Pero, desde luego, sólo implícitamente; esto es, cuando se haya llevado a cabo todo este inmenso trabajo de aclaración, la crítica del conocimiento estará en condiciones de hacer la critica de las ciencias particulares y, por tanto, de evaluarlas metafísicamente.

Estos son, púes, los problemas del darse, los problemas de la constitución de objetos de toda especie en el conocimiento. La fenomenología del conocimiento es ciencia de los fenómenos cognoscitivos en este doble sentido: ciencia de los conocimientos como fenómenos, manifestaciones, actos de la conciencia en que se exhiben, en que se hacen conscientes, pasiva o activamente, tales o cuales objetos; y, por otra parte, ciencia de estos objetos mismos en cuanto que se exhiben de este modo. La palabra «fenómeno» tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece. […] quiere propiamente decir «lo que aparece» y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo (si se permite esta expresión que induce a ser tergiversada en sentido burdamente

psicológico).

En la reflexión se hace objeto la cogitatio, el aparecer mismo, y esto favorece la implantación del equívoco. No es necesario, en fin, que se destaque de nuevo que cuando hablamos de investigación de los objetos del conocimiento y los modos de éste, queremos siempre decir investigación de esencias, que saca a la luz genéricamente, en la esfera de lo que se da en absoluto, el sentido último, la posibilidad, la esencia del objeto del conocimiento y del conocimiento del objeto.

Naturalmente, la fenomenología universal de la razón también tiene que resolver los problemas paralelos de la correlación entre estimación y valor, etc. Si se emplea el término «fenomenología» en una acepción tan amplia que abarque «el» análisis de todo lo que se da en sí mismo, se reúnen entonces data entre sí inconexos: análisis de los datos sensibles según sus varios géneros, etc. Lo común se encuentra, entonces, en el método del análisis de esencias en la esfera de la evidencia inmediata.

ANEJO PRIMERO

En el conocimiento está dada la naturaleza, pero también la humanidad en sus asociaciones y sus obras culturales. Todo ello se conoce. Mas al conocimiento de la cultura, como acto que constituye el sentido de este objeto, le pertenecen también el estimar y el querer.

El conocimiento se refiere al objeto con un sentido cambiante, en vivencias cambiantes, en cambiantes afecciones y acciones del yo.

Junto a la doctrina lógica formal del sentido y la doctrina de las proposiciones verdaderas como sentidos válidos, en la actitud natural tenemos aún otras investigaciones científicas naturales: separamos los géneros fundamentales (regiones) de objetos y examinamos con universalidad de principio (por ejemplo, para la región «mera naturaleza física») lo que pertenece irrevocablemente a la región, a cada objeto de la naturaleza como objeto de la naturaleza, tanto en sí como relativamente tomado. Cultivamos la ontología de la naturaleza. En ella exponemos el sentido (cosa que aquí significa: el sentido válido) de un objeto de la naturaleza como objeto del conocimiento de la naturaleza, como «el» objeto mentado en él; exponemos aquello sin lo cual no puede pensarse un objeto posible de la naturaleza (esto es, un objeto de posible experiencia externa de la naturaleza), si ha de poder ser verdaderamente existente. Examinamos, pues, el sentido de la experiencia externa (lo mentado-objeto); a saber: el sentido en su verdad — en su ser verdadera o válidamente—, en lo que hace a sus constitutivos irrevocables.

Asimismo examinamos el verdadero sentido de una obra de arte en general y el sentido particular de una obra de arte determinada. En el primer caso estudiamos la «esencia» de una obra de arte en pura

universalidad; en el segundo caso, el efectivo contenido de la obra de arte efectivamente dada, lo cual equivale aquí a conocer el objeto determinado (como verdaderamente existente, según sus determinaciones verdaderas), por ejemplo, una sinfonía de Beethoven. Del mismo modo, estudiamos genéricamente la esencia del Estado o estudiamos empíricarnente la esencia del Estado alemán en una época — en sus rasgos universales o en sus determinaciones totalmente individuales—, o sea, este ente individual objetivo: «el Estado alemán». Cosa paralela es, por ejemplo, la determinación natural del objeto individual: la Tierra. Tenemos, pues, junto a las investigaciones empíricas y las leyes empíricas e individuales, las investigaciones ontológicas, que son investigaciones de sentidos verdaderamente válidos, no sólo considerados en universalidad formal, sino también en su determinación regional material.

Las investigaciones eidéticas puras, desde luego, o nunca o sólo excepcionalmente han sido cultivadas con perfecta pureza. En cualquier caso, algunos grupos de investigaciones científicas señalan en esta dirección (y se mantienen en suelo natural). Hay que añadir luego la investigación psicológica, dirigida a las vivencias cognoscitivas y las actividades del yo, en su universalidad o en relación con las correspondientes regiones de objetos; a los modos subjetivos de dársenos estos objetos; a cómo el sujeto se comporta frente a ellos; a cómo llega a formar tales «representaciones» de ellos; a qué particulares especies de actos y vivencias (eventualmente estimativas y volitivas) desempeñan en esto un papel.

A propósito de lo que sigue:

Al principio, sólo respecto a la naturaleza se hace sentir el problema de la posibilidad de aproximarse al ser de los objetos mismos. Uno se dice que la naturaleza es en sí, que sigue en sí su curso, tanto si nosotros existimos a la vez que ella y la conocemos, como si no. Conocemos a los hombres gr acias a que se expresan en su corporalidad, luego por objetos físicos; e igualmente conocemos las obras de arte y los demás objetos culturales, así como, por otra parte, los objetos de índole social. Parece en un principio que, con que comprendiéramos tan sólo la posibilidad del conocimiento de la naturaleza, podría llegar a ser comprensible por medio de la psicología la posibilidad de todo otro conocimiento. Pero la psicología no parece además ofrecer dificultades especiales, ya que el

sujeto cognoscente experimenta directamente su propia vida anímica y experimenta otras vidas anímicas en la «endopatía» por analogía consigo. Limitémonos, como ha hecho la teoría del conocimiento hasta no hace mucho, a la teoría del conocimiento de la naturaleza.

ANEJO SEGUNDO

Ensayo de modificación y complemento:

Supongamos que yo fuera como soy, que hubiera sido como he sido y que fuera a ser como seré; supongamos que no faltara ninguna de mis percepciones visuales, ni de mis percepciones táctiles, ni ninguna de todas mis otras percepciones; supongamos que no faltara ninguno de mis procesos aperceptivos, ninguno de mis pensamientos conceptuales, ninguna de mis representaciones y vivencias intelectuales y vivencias en general, tomadas todas ellas en su concreta plenitud, en su orden y enlace determinados. ¿Qué impediría que no existiera además de ello nada, absolutamente nada? ¿No podría un dios omnipotente o un espíritu mendaz haber creado mi alma de tal modo y haberla proveído de tales contenidos de conciencia, que, de cuantos objetos están mentados en ella, nada existiera, en la medida en que son algo extraanímico? Quizá hay cosas fuera de mí, pero ni una sola de las que tengo por verdaderas. Y quizá no hay en absoluto cosa alguna fuera de mí.

Yo, sin embargo, admito cosas verdaderas, cosas fuera de mí. ¿Basándome en qué crédito? ¿En el crédito de la percepción externa? Una simple mirada capta mi entorno de cosas hasta el remotísimo mundo de las estrellas fijas. Pero quizá todo ello es sueño, ilusión de los sentidos. Tales y tales otros contenidos visuales, tales y tales otros juicios: esto es lo dado, lo que únicamente está dado en el auténtico sentido. ¿Es inherente a la

percepción una evidencia acerca de este rendimiento suyo que es la transcendencia? Mas una evidencia, ¿qué otra cosa es, sino un cierto carácter psíquico? La percepción y el carácter de la evidencia: esto, pues,

es lo dado, y por qué haya ahora de corresponder algo a este complejo es un enigma. Quizá diga yo entonces: «Inferimos la transcendencia; sobrepasamos lo inmediatamente dado gracias a inferencias; el fundamentar lo no dado a partir de lo dado es en general obra de inferencias.» Pero, dejando a un lada la cuestión de cómo la fundamentación puede obrar cosas semejantes, nos responderemos: «Las inferencias analíticas no servirían de nada, pues lo transcendente no está implicado en lo inmanente. Por su parte, las inferencias sintéticas, ¿cómo podrían ser otra cosa que inferencias empíricas? Lo experimentado ofrece motivos empíricos, esto es: motivos racionales de probabilidad a favor de lo no experimentado, pero, desde luego, sólo a favor de lo experimentable. Mas lo transcendente, por principio, no es experimentable.»

ANEJO TERCERO

Es cosa oscura la referencia del conocimiento a lo transcendente. ¿Cuándo tendríamos claridad? ¿Dónde la tendríamos? Pues bien: cuando y donde la esencia de esta referencia nos estuviera dada de modo que pudiéramos verla, entonces y allí comprenderíamos la posibilidad del conocimiento (para la especie del conocimiento en que esto se nos suministrara). Ciertamente, esta exigencia aparece desde un principio precisamente como imposible de cumplir para todo el conocimiento transcendente y, por lo tanto, parece también que el conocimiento transcendente es imposible.

Efectivamente, el escéptico dice: «El conocimiento es cosa distinta del objeto conocido. El conocimiento está dado; el objeto conocido no está dado y, en la esfera de los objetos que se llaman transcendentes, no lo está por principio. Y, sin embargo, el conocimiento ha de referirse al objeto y ha de conocerlo. ¿Cómo es esto posible?

»Cómo concuerda una imagen con una cosa, es algo que creemos entender. Pero que se trata de una imagen, es algo que sólo podemos saber a raíz de que se nos habían dado casos en que teníamos la cosa al igual que la imagen y las comparábamos una con otra.

»Pero ¿cómo puede el conocimiento ir más allá de sí y hasta el objeto, y estar, además, indudablemente cierto de esta referencia? ¿Cómo puede entenderse que el conocimiento — sin perder su inmanencia — no sólo pueda ser certero, sino que pueda también acreditar que lo es?

Aquel ser, esta posibilidad de acreditar suponen que, en un conocimiento del grupo correspondiente, yo puedo ver que él obra lo que aquí se exige. Y sólo si es éste el caso podemos entender la posibilidad

del conocimiento. Pero si la transcendencia es un carácter esencial de ciertos objetos del conocimiento, ¿cómo puede entonces hacerse aquello?»

Luego esta consideración supone precisamente que la transcendencia es un carácter esencial de ciertos objetos y que los objetos de conocimiento de esa índole jamás están dados inmanentemente ni pueden estarlo. Y toda esta teoría supone ya que la inmanencia misma no está en cuestión. Cómo puede conocerse la inmanencia, es cosa comprensible; cómo lo puede ser la transcendencia, es incomprensible.